BR115
.C3V64

ALES

ristianismo anti-burgués

Teología de la liberación - Teología de la vida
Teología de la dominación - Teología de la muerte

BR115
.C3V64

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/cristianismoanti00vida

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES

"APORTES" 2
(Departamento Ecuménico de Investigaciones)

Libros editados
en la Colección DEI-EDUCA

JULIO DE SANTA ANA,	El desafío de los pobres a la Iglesia
FRANZ HINKELAMMERT,	Ideología de sometimiento. La Iglesia Católica Chilena frente al golpe, 1973-1974
FRANZ HINKELAMMERT,	Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo
HUGO ASSMANN (Ed.),	Carter y la lógica del imperialismo, 2 vols.
XABIER GOROSTIAGA,	Los banqueros del imperio. Los Centros Financieros Internacionales en los países subdesarrollados
ELSA TAMEZ y SAUL TRINIDAD (Eds.),	Capitalismo: violencia y antivida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses, 2 vols.

Colección APORTES

ELSA TAMEZ,	La hora de la vida. Lecturas bíblicas
RAUL VIDALES,	Cristianismo anti-burgués. Teología de la liberación-Teología de la vida. Teología de la dominación-Teología de la muerte

LIBRARY OF CONGRESS
APR 9 1983
THE DIVISION OF SERVICES

Raúl Vidales

CRISTIANISMO ANTI-BURGUES

Teología de la liberación - Teología de la vida
Teología de la dominación - Teología de la muerte

Departamento Ecuménico de Investigaciones

Portada: HUGO DIAZ

Hecho el depósito de ley

Copyright 1978 de Raúl Vidales

DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apdo. 339 - S. Pedro Montes de Oca
SAN JOSE - COSTA RICA

OBSERVACION PREVIA

Este libro pone al descubierto una teología que entraña la lógica de la muerte, por cuanto está fundada sobre las relaciones económicas mercantiles de la dominación, respondiendo así a las exigencias de la sociedad burguesa.

En contraposición presenta un cristianismo bíblico en pro de la vida de las mayorías populares. Es un cristianismo que no está ligado al proyecto histórico de la clase dominante. Más bien, su lectura de la realidad y del Mensaje llama a la lucha por la liberación.

INDICE

Introducción 9

I.— PERVERSIDAD DEL FETICHISMO 13
La metamorfosis de los dioses 15
La religión del fetiche 20
El halo religioso del capitalismo 34
La nueva propuesta del imperialismo 43
De la "Seguridad Nacional" a la "Democracia Restringida" 45
La Comisión Trilateral y la Democracia Restringida 55
Defender los Derechos Humanos para violarlos 69
El Bien Común: Derecho de las mayorías . . . 72
"Por sus frutos los conoceréis 75

II.— EL QUIEBRE DEL MODELO DE DOMINACION 77

El cristianismo anti-utópico y su lógica 82
Dialéctica de la esperanza 90
Teología de la Liberación:
Teología de la Vida 94
Reapropiación social de la utopía
liberadora por los explotados 96
"He venido para que tengan Vida,
y la tengan en abundancia 98
"Ya no habrá muerte, ni luto,
ni llanto, ni dolor" 101
"Llenen la tierra y sométanla" 106
El derecho de los explotados:
Materialismo del Bien Común 110
El Poder de las masas: mediación
histórica de la utopía revolucionaria 117

NOTAS : 132

INTRODUCCION

Tanto el avance de la expansión capitalista, como la contra-propuesta surgida de los movimiento populares revolucionarios, han ido configurando la actual coyuntura internacional bajo nuevos perfiles y modalidades.

Las ciencias sociales ligadas al proyecto revolucionario de libertad, a pesar de espinosos e intrincados avatares han logrado arribar a renovados instrumentos de análisis y reflexión.

Por su parte, la reflexión teológica también ha entrado, después de penosos tanteos y búsquedas, en los terrenos francos de un avance cualitativo. Hemos llegado, todavía en el comienzo, a un nuevo "nudo metodológico" entre reflexión científica y reflexión teológica. Nudo metodológico complejo, sin duda, pero ya suficientemente ubicado y esclarecido en la dinámica de los procesos políticos concretos y del mismo discurso teórico. Se trata de una renovada manera de asumir la praxis política total dentro de un proceso metodológico y en vista a la construcción histórica alternativa de un orden de libertad.

Dentro de esta emergente convergencia entre reflexión científica y reflexión teológica, el aporte proveniente de la ciencia económica adquiere un carácter determinante y lo político se vuelve decididamente prioritario.

En la instancia que entronca lo económico con lo político se juega el lugar metodológico de la reflexión teológica. De esta manera, la teología asume bajo nuevas dimensiones de globalidad y complejidad las propuestas de la nueva fase de la internacionalización del capital, propuestas que están envueltas, tal vez como jamás en la historia del capitalismo, en el "aroma religioso" inmanente a la fetichización de las relaciones mercantiles. Podemos, por tanto, sostener la firme sospecha de que si el capitalismo exhala un "halo religioso", es porque en su estructuración más profunda está montado y amasado con una ideología religiosa de la dominación, una teología-antiutópica, una teología de la muerte. Y, correlativamente, podemos decir que una cierta producción teológica actual que "circula en el universo de las mercancías ideológicas 'como legitimación' de las relaciones económicas, es en realidad el soporte ideológico y la 'cara de bondad' que oculta el carácter asesino del sistema opresor".

Digamos por tanto, que si nos empeñamos en ubicar el entronque metodológico entre reflexión científica y reflexión teológica, es porque existe la base histórica que lo hace posible dentro de la lucha histórica donde se enfrentan el proyecto de opresión y el de libertad. Es a partir de aquí que se imposta para la teología el camino metodo-

lógico para asumir el "acto político" total de los explotados y sus dinamismos; nudo metodológico que entraña de un lado, el desenmascaramiento de las nuevas falacias del imperialismo y de otro, la lenta pero eficaz construcción de una alternativa histórica en todos sus niveles.

¿Dónde ubicamos pués este "nudo metodológico"? Allí mismo, donde el proyecto de dominación económica, fetichizado, se convierte en un proyecto político de dominación. Allí donde se generan y estructuran las relaciones mercantiles como "objetos de piedad"; donde está la raíz de "legitimidad" del sistema dominante, donde está la raíz del "espíritu de sus instituciones", el "sentido común" de la sociedad burguesa, donde el "dios-capital" se relaciona con los explotados como objeto de adoración después de haberlos creado como sus propios devotos. Allí, de donde emana estructuralmente toda legitimidad del sistema, es también donde se juegan los mecanismos que condicionan la reorganización de la religión de tal manera que ésta, sobre la base de las mercancías convertidas en objetos de piedad, no hace sino reproducir la disposición de sometimiento de los dominados a la institucionalidad dominante. De esta manera, el "espíritu de legitimación y sometimiento" en nombre de la institucionalidad y la estabilidad de las instituciones, viene a ser, en definitiva, la legitimación de la opresión y de la muerte de los dominados.

Es evidente pues, que, metodológicamente, este "espíritu de las instituciones" dominantes sólo es detectado y enfrentado desde la alternativa revolucionaria de la "espontaneidad utópica", sea "institucionalizada" en las organizacio-

nes revolucionarias de izquierda o quede libre en las propuestas radicales, anarquistas. Ambos "espíritus" están enfrentados en una lucha histórica y, por tanto, el proceso metodológico tendrá que avanzar por la historización de ésta relación dialéctica, y sólo podrá hacerlo a partir de la positividad de la lucha revolucionaria, dejando en claro que cuando digo "espontaneidad" no significa necesariamente una "lucha espontánea" cuanto al horizonte utópico infinito. Y que cuando digo "trascendentalidad" hago también referencia a la necesaria disciplina que debe caracterizar la "institucionalidad orgánica" de las mediaciones hacia la utopía; es decir, se trata de "trascendentalidad" ya presente, y por lo mismo movilizadora, revolucionaria. Es desde esta postura que es posible trastocar la propuesta del sistema dominante que pretende hacer creer que sólo es posible salvar la vida mediante las instituciones; la contrapropuesta utópica es precisamente lo contrario: la conquista de un estado de vida libre posible sin instituciones. Siempre queda abierto el espacio a la problemática de los proyectos políticos concretos, hoy enfrentados al mundo capitalista propuesto claramente a partir del advenimiento de la Administración Carter.

Es preciso abordar, antes de enfrentar directamente la reflexión teológica, cuestiones previas que al mismo tiempo nos servirán como una especie de "marco teórico" para las reflexiones siguientes. Nos importa esclarecer, aunque sea de manera general, la estructura y funcionamiento del fetichismo y, de manera especial, su entronque con la religión y su dinámica dentro de la estructura global del sistema capitalista.

I. PERVERSIDAD DEL FETICHISMO

Hablar del fetichismo desde la óptica de Marx, significa analizar el fenómeno específico de las relaciones existentes entre: marcos estructurales y formas de conciencia social, y este fenómeno se encuadra, a su vez, dentro del marco global de la relación dialéctica en la que el hombre, al mismo tiempo que produce un determinado tipo de sociedad, es a su vez influido directamente por ella. Dentro de la globalidad social, Marx llama "fetichismo" a un cierto tipo de relación entre un determinado marco estructural y determinada forma de conciencia que le sirve de soporte a dicho marco (1) y para esto, es necesario volver al proceso dialéctico de producción histórica. La comprensión de que la sociedad es producto de la actividad material de los hombres, pone a Marx en antagonismo con las concepciones ideológicas de la sociedad que habían existido hasta ese momento. En efecto, para estos ideólogos y sus seguidores, la sociedad aparece como independiente de la actividad humana, partiendo del carácter inerte de "lo dado" que posee la naturaleza. No en vano se dice que tal o cual estructura social es "natural".

Dentro de la perspectiva de Marx todas las entidades "hipostasiadas" que constituyen la sociedad en la ideología burguesa, no son sino el producto de determinada práctica humana, sin la cual no tendrían existencia en la realidad.

El fetichismo, pues, tiene su base en el proceso de objetivación, que hace que los productos del hombre no solamente deriven de él, sino que lo enfrenten como una reali-

dad exterior, que está "allí fuera", con deseos y voluntad propios.

Ahora bien, este proceso de objetivación, al interior del modo de producción mercantil, se caracteriza, para Marx, por ser un proceso de abstracción en el cual la actividad concreta del hombre, sus relaciones con el mundo natural y con los otros hombres, van rompiendo paulatinamente los lazos con su origen para adquirir una realidad en sí, independiente del mundo concreto en que nace.

Este proceso de abstracción, no es solamente un proceso objetivo, sino que, además, supone cierto tipo de conciencia social que se caracteriza por ser una conciencia que ignora el carácter mediador de los objetos, atribuyéndoles, por el contrario, un carácter substancial y personal. Por tanto, en un primer acercamiento, podemos decir en forma general, que el fetichismo consiste en la inversión y, por tanto, perversión, de la realidad. En efecto, en el proceso de fetichización, las personas se cosifican y las cosas se personalizan. Los objetos adquieren trascendencia "perversa", o sea inhumana. A lo largo de este proceso queda constituido el fetiche como realidad trascendente; es decir, ideal; el Estado de las mercancías, el dinero, el capital, formas sociales, creaturas del hombre productor real de su vida, adquieren una nueva existencia, una densidad propia e independiente del hombre. Verdaderas "cosas en sí", revestidas de voluntad propia y omnipotente, sólo cabe ante ellas la sumisión despersonalizante o la revuelta total.

Pero al mismo tiempo que el fetiche es realidad trascendente, es realidad perversa, puesto que su reino depende directamente del grado de deshumanización del hombre, quien al dejar de ser responsable de su acción sobre los de-

más, para convertirse en objeto de fuerzas objetivas y "naturales", se degrada y se enajena. La conciencia es definitivamente extraña a sí misma y al mundo; no dice lo que realmente es, sino que, por el contrario, dice su propio ser en forma de "no ser", de "ser cosa" y dice el ser propio del mundo también en forma de no-ser, de ser-sujeto-trascendente. La acción cambia de origen y ahora pertenece a los objetos. En una palabra, el fetiche, queriendo realizar y apareciendo como la realización del ser del hombre, es, sin embargo, su misma negación. Aquí radica su doble carácter del fetichismo mencionado anteriormente de *trascendencia y perversidad*.

La Metamorfosis de los Dioses

Marx describe esta metamorfosis misteriosa de las mercancías en el tomo I de El Capital. Así, en un primer momento, la mercancía más que aparecer como trabajo humano particular, aparece como producto de un trabajo humano abstracto. Hecha, además, general la abstracción de todas las particularidades concretas del trabajo, que son la fuente real del valor, éste aparece como siendo una cualidad del objeto, mientras el valor de uso, que es precisamente inherente a la naturaleza del objeto, aparece como algo dado e infundido por el hombre (2). Esto es lo que hace de las mercancías algo perverso, pues tergiversa la naturaleza de las cosas, apareciendo ella como lo que es (matríz de valor) y haciendo desaparecer al hombre como lo que es: su productor, y por tanto, el verdadero creador del valor. Los papeles se invierten.

La razón más profunda, Marx, la descubre en la naturaleza del modo de producción capitalista, los productos se convierten necesariamente en mercancías porque el modo

de producción en el cual nacen descansa sobre el hecho de ser una suma de trabajos privados, independientes unos de otros. Al no encontrarse entre sí los productores, lo hacen los productos. El fenómeno de la mercancía viene a reflejar en forma invertida el tipo de relaciones sociales propias de este modo de producción. A falta de la comunión entre productores, surge el cielo comunitario de las mercancías que realizan, en la abstracción del mercado, lo que los hombres son incapaces de realizar a nivel de las relaciones de producción: el encuentro social.

> "Como vemos, dice Marx, el carácter místico de la la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor . . .
>
> ¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste *forma de mercancía?* Procede evidentemente de esta misma forma. . . El carácter misterioso de la forma de mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales" (3).

El fetichismo consiste, pues, en la forma de conciencia que sirve de sustentación a este doble proceso de abstracción; en efecto:

"La forma mercancía y la relación valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía de este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción" (4).

Es en este proceso de abstracción (donde el producto concreto, con un valor de uso determinado, se convierte en valor, producto de un trabajo abstracto) que la mercancía adquiere sustancia propia, desconectada cada vez más de lo que es: relación social entre los hombres y se convierte en una esfera trascendente, objeto que subyuga al hombre. Pero además, esta transformación del producto en mercancía es una forma de producir exigida por la dialéctica propia de la propiedad privada (5).

En la trayectoria de esta metamorfosis encontramos la fetichización de una mercancía especial: el dinero. Mercancía especial que no es para ser consumida sino para ser usa-

da como medio de intercambio. Mediante un nuevo proceso de abstracción se realiza la metamorfosis del dinero que supone una acción social, y por tanto, que supone a su vez la voluntad y decisión de los hombres. Acción social, de abstracción, por la cual una mercancía tiene un valor de equivalente general, comenzando a regir y medir las relaciones de las demás mercancías (análisis de Marx en el Cap. III de El Capital). En última instancia, el dinero es consecuencia del modo de producción mercantil; es el desarrollo y la expresión del carácter inhumano de la mercancía, en cuanto expresa el rechazo de la ecuación valor-trabajo y afirma la sustitución de aquella por la ecuación valor-mercado. De esta manera, la mercancía y el dinero se presentan como lo contrario de lo que son: aparecen como realización del hombre en su trabajo, cuando en realidad son el sometimiento del hombre a las condiciones de su trabajo. Estamos en presencia de una conciencia falseada que sirve de soporte al desarrollo estructural del mercantilismo. Es el fetiche en acción: el dinero, realidad trascendental-esclavizante del hombre.

Marx basa su argumentación en el carácter irracional de la acción de los productores en la sociedad mercantil cuya característica fundamental es que la acción precede a la conciencia. Mientras la acción sea en el principio, la historia será una historia no dominada por el hombre, no consciente. Es aquí precisamente donde Marx vincula el Dinero con la Bestia del Apocalipsis que es, para San Juan, el signo del Anti-Cristo. Con lo cual afirma que la negación del Anti-Cristo no es el Cristo, sino el hombre sujeto de la historia, del cual el Anti-Cristo es la negación (6).

A su vez, el dinero entraña contradicciones fundamen-

tales que son las que hacen posible este traspaso de lo humano a una entidad abstracta no-humana, trascendente y por lo mismo, perversa y esclavizante. La capacidad de atesoramiento que posee el dinero es lo que lo constituye como verdadero poder sobre el hombre, en cuanto totalizador del conjunto de las relaciones del hombre y, por tanto, transformador (demiurgo) del hombre. Estamos en realidad frente al poder demiúrgico del fetiche que lleva en sí una contradicción que lo caracteriza como perverso: por una parte, y en algo divino, trascendente, por otra. Llega incluso a aparecer como principio de vida y, en cuanto tal, dicta normas y crea un evangelio con sus propias virtudes que impone a sus súbditos. Por supuesto, que de la práctica de estas virtudes depende el éxito del sistema, estas virtudes Marx las enuncia como: la solución de la laboriosidad, el ahorro y la avaricia (7). Las contradicciones que surgen de este proceso sólo pueden darse alentadas por la idea del tesoro eterno, donde se racionaliza el instinto de atesoramiento, posibilitando un trabajo que no pretende el disfrute del producto. Aquí se anuncia ya la transformación del DINERO en CAPITAL, el paso del fetichismo del dinero al fetichismo del capital, cuyo gozne generador es lo que Marx llama "Necesidad y Pasión" de atesoramiento.

En efecto, el fetichismo del capital es la forma superior del fetichismo y el punto de culminación, tanto del proceso de abstracción, como del camino de enajenación humana, comenzando en el intercambio mercantil.

Con la transformación del dinero en capital, la pérdida del hombre se ensancha y produndiza, convirtiéndose el hombre y su trabajo, por un nuevo proceso de abstracción,

en un apéndice del capital. En el reino del fetiche capital, el producto no es considerado como producto de un trabajo humano, aunque sea abstracto, como lo es en el momento mercantil, sino que es considerado como producto, sin más, del capital. Igual cosa sucede en el valor: es el capital el creador, y por tanto, el único dominante. En el pre-capitalismo, el atesorador debía trabajar para atesorar; ahora el capitalismo no necesita hacerlo, le basta para existir y reinar con vender el trabajo de otros en el mercado, convertir su dinero en más dinero mediante el mercado (8). Así es como al mundo de la diversidad de fetiches (las mercancías) le sucede el mundo de un solo fetiche-capital.

Al polifetichismo mercantil, podríamos decir, le sucede el monofetichismo capitalista. Este proceso tiene como gozne central la transformación de la plusvalía en sus distintas formas. Este fetiche único, amo y señor de la mercancía, del valor y del trabajo, posee una experiencia trinitaria, capital, tierra y trabajo, en su primera expresión (que es la que analiza Marx). Pero, hemos de recordarlo, no habrá fetichismo, sin conciencia social que sirva de soporte al proceso estructural.

La Religión del Fetiche

Para una sociedad de productores de mercancías, señala Marx, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir, como valores, en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa. Por es-

to mismo, la religión existirá, según Marx, mientras las relaciones sociales de los hombres entre sí y con la naturaleza, se den en condiciones materiales tales que no permitan ser vividas en forma transparente y racional.

"Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores. y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material* como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo* bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. . .

En los sistemas de producción de la Antigua Asia y de otros países de la antiguedad, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de

desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de los hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Más, por ello, la sociedad necesitará con una base material o con una serie de condiciones de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución" (9).

Este párrafo de Marx tiene mucho de fondo; lo analizaremos sólo bajo los aspectos que directamente nos interesan ahora: La ubicación estructural de la religión. El hombre al producir las condiciones materiales de su existencia, el hombre produce su vida. Pero el hombre no solo construye su mundo, sino también *el sentido* de este mundo; sentido que se produce en el proceso dialéctico entre hombre productor y sociedad.

El mundo es "un orden significativo" mediante la acción colectiva y social; y es por esto mismo que adquiere el rango de "regulador" de la conducta colectiva e individual. Los individuos dan sentido a su propia vida internalizando este sentido objetivo, obra de la sociedad.

Los hombres, pues, no sólo poseen un ansia de significado que los impulsa a imponer un orden significativo a su realidad, sino que, además, la existencia de este orden supone una empresa social de producción ordenadora del mundo. Esta actividad productiva del hombre tiene su raíz en la precariedad de toda estructura social que, por obra de la acción de sus propias contradicciones, está siempre amenazada de perder el sentido. Este "sentido objetivo" adquiere poco a poco un status ontológico, de "orden natural", de tal modo que negarlo sería negar el propio sentido objetivo en que se irán estructurando los valores, símbolos y significados del todo social. Es aquí precisamente donde tiene lugar la religión.

Es la religión la que impone algo más que un origen humano a este sentido colectivo ligando esta experiencia religiosa con un orden divino.

En resumen, la existencia humana es esencial e inevitablemente una actividad productora de vida. En el curso de esta actividad productiva los hombres producen significados y los vuelcan en la realidad, de modo que toda sociedad humana es un edificio de actividad productiva material y de significados objetivados, que si bien nunca alcanzan la totalidad, se les puede describir como totalizadores. De modo que toda sociedad se empeña en construir un mundo significativo, una totalidad humanamente significativa. Pero esta totalidad significativa es permanentemente amenzada por el terror del caos, de donde surge la cosmización del significado parcial. Esto supone identificar el mundo humanamente significativo con el mundo en sí, de modo que aquel se base en éste y lo refleje o derive de él, sus estructuras fundamentales. Este cosmos, fundamento

último y definitivo del nomos social, es el cosmos sagrado, proyección del orden humano sobre la totalidad del ser, con el cual el universo entero se hace humanamente significativo. Este "orden religioso" aparece como el "equilibrio" entre las estructuras de convivencia social y los valores esenciales del hombre: respeto a la vida, verdad, paz, libertad, igualdad.

Este equilibrio es percibido como un orden inicial, *Orden espontáneo* obra del Creador, después de una batalla con el Caos; orden espontáneo, que es victoria sobre la muerte. De esta experiencia dan cuenta los mitos de los orígenes, comunes a todas las formas religiosas, aunque con ciertas variantes temáticas.

Este orden espontáneo, expresado en la imágen de una existencia paradisíaca, es, sin embargo, de corta duración, puesto que el Caos, aparentemente vencido, reaparece bajo la forma del Mal. Hace su entrada en el mundo, produce el desequilibrio, rompiéndose la totalidad significativa original. Con esto hacen su aparición en el mundo: la muerte, la mentira, la guerra, la esclavitud y la dominación de unos sobre otros. El hombre pierde su identidad original, arquetípica, quedando imposibilitado de dominar el mundo y haciéndose esclavo de él.

El resultado de este proceso es la configuración a nivel explicativo genético de dos esferas: la de lo sagrado o del equilibrio y de lo profano o del desequilibrio. Con esto podemos comprender la profundidad de la afirmación de Marx:

> "La religión tiene su razón de ser en esta realidad antropológica y social, de la amenaza permanen-

te que pesa sobre toda estructura de convivencia humana en la historia. Es la respuesta a la necesidad del hombre de construir un Nomos definitivo, capaz de legitimar una realidad incapaz de encontrar en sí misma su propia legitimación, por ser incapaz de realizar el Sentido en plenitud. Mientras esta situación exista, existirá la religión; mientras las instituciones humanas no puedan realizar adecuamente la esencia del hombre, mientas exista una distancia entre el decir y el hacer humanos, habrá lugar para la religión".

Marx se refiere a la experiencia religiosa como "reflejo" del mundo real: usa la palabra "widerschein" que significa exactamente: *reflejo pasivo*. Es decir, para Marx, la experiencia religiosa no es simple reproducción de una imagen en el espacio, sino una reproducción invertida de la realidad sobre el espacio: a eso alude el término metafórico de "reflejo". Y en segundo lugar, Marx le da un calificativo a esta reproducción invertida: "pasivo"; esta designación Marx no la usa para señalar a las teorías ideológicas, ya que una teoría ideológica es transformable por la crítica en teoría científica. Es decir, es posible, mediante el análisis crítico, mostrar la falsedad de una concepción ideológica, proveniente, en última instancia, de los intereses de clase de sus portadores y agentes, y es posible, de esta manera, rescatar de su seno la semilla racional que se encubre bajo el ropaje ideológico (10). Es lo que Marx mismo hace primero con Hegel y luego con los economistas burgueses. La experiencia religiosa, sin embargo, en cuanto experiencia, no es susceptible de este tratamiento. Si bien determinados contenidos ideológicos sean productos de determinados intereses de clase, como lo veremos más adelante, sin

embargo, la experiencia religiosa misma responde no a intereses de clase, sino a la estructura misma del hombre productor de la historia.

Mientras que del quehacer teórico se puede esperar la formulación de un proyecto concreto de liberación, de la experiencia religiosa sólo se puede esperar que sea legitimación sagrada de dichos proyectos.

Por ello, la religión es tratada por Marx como la quinta esencia de lo ideológico, la cual únicamente puede ser transformada o eliminada en la medida en que la realidad de que pasivamente es negación, o reproducción invertida, cambie o termine. En una palabra, para Marx no se puede hacer con la religón lo que se puede hacer con la teoría ideológica de la sociedad burguesa. ¿Por qué?

Porque como veíamos, la racionalidad mítica o religiosa se desarrolla en un ciclo "equilibrio primordial" —desequilibrio histórico"— "equilibrio escatológico". El primer ciclo es "el reino de la pura espontaneidad"; evidentemente que este equilibrio total, primordial como inmediato y directamente realizable, es absurdo, pero no como arquetipo; es decir en cuanto permanente principio crítico y generador de un mundo más humano.¿Pero qué sucede en la historia donde el arquetipo se institucionaliza? El orden y la paz intrahistóricas son la resultante de la negación (parcial) de este equilibrio primordial. Esta negación (parcial) en la racionalidad religiosa es personificada como la obra del demonio o principio del mal. A partir de aquí, el derecho de vivir se convierte en el derecho de mentir y de matar. El derecho al uso de los bienes lleva a la apropiación

privativa y la libertad de la persona, lleva a la sumisión y la esclavitud al poder.

Pero la racionalidad religiosa espera la instauración última y definitiva del orden primordial roto y no realizado. Surge así la imagen del *equilibrio escatológico*, NEGACION DE LA NEGACION, es decir negación del orden según la Ley. Como negación de la negación, el equilibrio escatológico se presenta llevando en sus entrañas rasgos del equilibrio originario y del desequilibrio presente. Este modelo escatológico dará origen a la crítica de la religión sobre el mundo y sobre el *carácter idolátrico* hipostasiado, de los valores invertidos. Esta crítica se realiza a través de la inversión realizable totalmente en la historia, puesto que eso significaría la anarquía social. Entonces la religión toma el camino de mantener la inversión y su institucionalización, a la vez que proclama una orientación hacia el modelo escatológico que es reencuentro con el modelo primordial. ¿Cómo podrá hacerlo? Recurriendo a la moralidad subjetiva.

La orientación hacia el modelo escatológico es un problema de conciencia. De acuerdo a esto, la propiedad privada por ejemplo, debe tener en cuenta su responsabilidad social, el poder debe también ser ejercido con criterio social, los grupos antagónicos deben esforzarse por mirarse como colaboradores y no como enemigos, en general, es necesaria la actitud moral en el desempeño de las funciones de poder y obediencia, etc. . . La obligación social de los poderes políticos, económicos, familiares, culturales, etc., son un deber ante Dios que los súbditos de este poder no pueden reivindicar eficazmente, sino en casos excepcio-

nales, que aunque pueden suceder en cada situación, también puede no ser nunca, todo depende de la interpretación individual que se haga de las circunstancias. Esta posición convierte al modelo escatológico y a la racionalidad religiosa en un universo que se presta para toda "paz" y para toda protesta.

Y esto porque la moralidad formal, frente a una estructura que la contradice, es superficial, si no revela la verdadera interioridad del desequilibrio existente; para esto debe penetrar en la estructura misma del desequilibrio, sus causas y mecanismos de perpetuidad. Pero esto no lo puede hacer la religión sin negar su propia racionalidad, es decir, sin reconocer a lo profano un valor en sí mismo. Sólo puede entrar en la esfera de lo profano como maestra de lo moral, lo demás corresponde a los técnicos que son los que se encargan de lo profano. Resultado de esta dicotomía, son juicios tales como: el poder no es malo, sino su uso; la propiedad privada no es mala, sino su uso, etc., posiciones que son un intento de superposición de la moralidad de los poderosos, pero que al no hacer el análisis del poder o de la propiedad privada en su estructura concreta, no son abolición, sino su autojustificación. Por el contrario, en los casos de vehiculizar la protesta de los oprimidos, tampoco lleva a la abolición real de tal moralidad, sino a su crítica moralizante. Por esto podía decir Marx:

> "El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión;* la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapa-

do fuera del mundo, *El hombre es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compedio enciclopédico, su lógica con formas populares, su point d'honneur espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma inmediata, la lucha contra el *otro mundo*, del cual la religión es el aroma espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo" (11).

De esta manera aparece claramente el carácter contradictorio de la religión: porque si bien propone y visualiza la liberación definitiva del hombre, en su intento de liberación práctica, lo deja a medio camino, lo cual significa mantenerlo en la esclavitud, en una actitud que si bien puede ser doble (sumisión o protesta), siempre es ineficaz desde el punto de vista de la liberación.¿Por qué? Porque el problema básico de la racionalidad religiosa, basada en el equilibrio primordial escatológico, es su pesimismo respecto del mundo, de lo profano. El modelo de equilibrio expresa

precisamente, antes que nada, el carácter contingente del mundo actual, lo transitorio y quebradizo de lo profrano. Este pesimismo, sin embargo, tiene como trasfondo la afirmación de una esperanza total de Absoluto sagrado. Pero, al interior de la racionalidad religiosa, como lo vimos anteriormente, la afirmación de lo sagrado conlleva la minusvaloración de lo profano, y por tanto, engendrada por la experiencia de lo sagrado se pierde en un esquema dualista que divide la realidad en un mundo contingente y un más allá más perfecto. Pero entre ambos niveles no hay lazos reales.

La existencia de este abismo hace que, la existencia de los valores invertidos, e hipostasiados, en una palabra, a los fetiches del más acá, corresponde un concepto de más allá abstracto, desvinculado de la crítica del acá, idólatra. Con esto niega su propia misión salvadora; el círculo de la contradicción se cierra. Pero ¿qué pasaría si la óptica se invirtiese? ¿Si en lugar de interpretar el mundo desde su contingencia, lo interpretara desde su absoluto, desde el fin escatológico, o desde el equilibrio primordial? El pobre se convertiría en venganza, en un desafío que hay que vencer, para lograr su desaparición. Las diferencias sociales adquirirían igual dimensión. La óptica del modelo de equilibrio convertiría a la religión, por lo menos, en protesta. La posibilidad de ser opio o protesta depende de la óptica con que se mire al mundo. Pero esto no alcanza para que la religión abandone su carácter contradictorio y abstracto. Sería necesario entrar en el análisis de los mecanismos de inversión estructural y esto no es misión de la religión, ya que es quehacer profano.

En este momento se entiende por qué, para Marx, la religión no puede realizar la liberación del hombre que ella

promete, si no es destruyéndose a sí misma. Pero como esta superación es imposible de ser realizada por ella misma, la religión se manifiesta como un "reflejo pasivo", es decir como "ideología". Pero además, Marx ve en el cristianismo la expresión más adecuada del ser "abstracto" de la mentalidad capitalista. Y caracteriza al cristianismo como el "culto del hombre abstracto". En efecto, Cristo vivido al interior de una mentalidad religiosa, no es más que la encarnación de los valores de la ética formal. Un modelo abstracto de Hombre que sobrevuela la historia. Siendo una entidad en sí, sirve para lo que sirve la religión: para tranquilizante de unos (hay que amar y no luchar; hay que ser pobres espiritualmente; la riqueza y el poder condenados por Cristo, no significa algo material, sino algo espiritual) o para bandera de protesta de otros. En ambos casos el dualismo permanece. Cristo es vivido como lo Sagrado y el resto como lo profano.

De este modo, el carácter abstracto de la mentalidad burguesa se refleja en el carácter abstracto de la mentalidad religiosa-burguesa. Marx está tocando una experiencia religiosa determinada, la experiencia religiosa propia de la sociedad mercantil, y desde ella percibe la contradicción interna y la esencia de toda la religión.

En resumen, podemos decir que la afirmación escatológica del hombre, por la religión, es la afirmación de un hombre abstracto, sin solución de continuidad con el hombre profano, encerrado en las estructuras desequilibradas. El futuro escatológico, lejos de jugar como utopía, es decir, "como la aún totalmente excluída forma de realidad" que incluye la esperanza total en el cumplimiento de dicha realidad y la transformación estructural necesaria para ello, jue-

ga una válvula de evasión, de escape y sueño.

Pero Marx va más allá y señala que este "culto del hombre abstracto" viene a reflejar el dominio de los fetiches capitalistas por sobre las existencias sojuzgadas de los hombres. El fetichismo mercantil se prolonga, de este modo, en el fetichismo religioso, donde el sentido dado por el hombre a su vida adquiere una fórmula autónoma gobernando la misma vida. "La religión pues, no es sino el suelo ilusorio que gravita alrededor del hombre, mientras éste gira en torno a sí mismo (12). Sin embargo, el punto central de la crítica de Marx, radica en el carácter de "mediación" que descubre en los fetiches.

Para Marx, Cristo, el Dinero, el Estado, el Capital son, en primer lugar, mediaciones; es decir, realidades cuyo sentido es expresar al hombre y por tanto, medios a través de los cuales el hombre se reconoce a sí mismo, y reconociéndose accede a ser para sí. Pero, en segundo lugar, estas mediaciones son mediaciones que conllevan la alienación del hombre, la pérdida respecto de sí mismo en ellas, en la medida en que se levantan como cosas autónomas, dominando al hombre. Esto lleva a que el hombre no se reconozca en ellas, se encuentre perdido definitivamente respecto de sí y de sus relaciones con los otros. Su carácter de fetiche consiste precisamente en esta inversión, que hace de dichas realidades entes trascendentes y perversos indisolublemente. Para comprender el alcance de esto, hay que recordar a Hegel. El concepto de mediación, es un concepto clave al interior de la racionalidad dialéctica, así como los de objetivación y alienación. Cuando Marx emprende su crítica al fetichismo mercantil y a la alienación que conlleva la objetivación propia de la actividad productora del hom-

bre, se está refiriendo al carácter alienante con que la conciencia vive determinadas mediaciones objetivas. Si para Hegel el culto de Dios vivo es incompatible con la adoración de los ídolos, para Marx, la fidelidad al hombre viviente es igualmente incompatible con la adoración de los fetiches, en los cuales incluye el culto del Hombre abstracto, del Cristo de la experiencia religiosa.

¿Qué es lo que ha pasado en el proceso de abstracción fetichizante? Que el valor se atribuye a la cosa en sí. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en objeto de una objetividad ahora sustantivada. En este momento se produce la inversión: lo que era expresión de la relación entre los hombres, es ahora cualidad inherente a la cosa, la cual originalmente no tenía más sentido que el atribuído por el hombre. La cosa se deshumaniza y los hombres se cosifican. De aquí en adelante, la mediación, ya exterior por ser objetiva, adquiere una nueva determinación de exterioridad respecto de la conciencia y de las relaciones sociales. Esta nueva determinación de exterioridad convierte a la cosa en poder dominante sobre las futuras relaciones del hombre.

Para Marx, el cristianismo trata a Cristo como el capitalismo trata al Dinero y al Capital; es decir, como realidades que no teniendo otro sentido que el ser expresión de una relación determinada de los hombres entre sí, es vivida como la realidad depositaria de ese sentido, independientemente de las relaciones que expresa. En el caso de Cristo, pues, Marx parece atribuirle este carácter de expresión de una determinada experiencia, que es la experiencia del hombre humanizado, infinitamente bondadoso, pacífico, amante y verdadero, es expresada en el Jesús de Nazareth, concebido como

Cristo. Esta representación primitiva, (Cristo representa primitivamente: 1) los hombres ante Dios; 2) Dios para los hombres; 3) los hombres para el hombre) se convierte posteriormente en algo "en sí", y el hombre cree encontrarse con el sentido expresado en Cristo, recurriendo a él, sin preocuparse de que su encuentro sea realmente expresión de relaciones concretas, históricamente determinadas. El Cristo adquiere así densidad propia, independientemente de la experiencia que nombra. Adquiere un carácter extraño al hombre, abstracto, alienante, en cuanto El existe en la medida en que el hombre no existe. Es un fetiche (13).

El Halo Religioso del Capitalismo

Mi propuesta fundamental es pues: que si hoy el capitalismo se puede presentar con una cara religiosa, es porque su estructuración más profunda está amarrada a un componente "teológico" y, correlativamente, una cierta producción teológica actual, se proyecta como sustento ideológico legitimador del sistema opresor. Esto significa en otras palabras, que estamos ante una "teología dominante ", una "teología de la muerte". Esta afirmación en su contenido histórico no es en modo alguno nueva, ni mucho menos. Tampoco lo es la realidad a la que ha servido, viene desde antiguo y siempre ha estado presente como ingrediente ideológico "anti-utópico" dentro de los sistemas de opresión ya desde antiguo. El núcleo central de esta ideología teológica dominante es la negación de toda esperanza utópica de libertad más allá de los modelos concretos de dominación a los que sirve, podríamos, por tanto, distinguir dos elementos de ésta que estamos llamando "teología de la muerte": 1) su raíz y estructuración y 2) sus proyecciones concretas.

1) Si nos preguntamos por sus raíces, en la fase actual del desarrollo capitalista, debemos colocarlas en las relaciones sociales de producción generadas por la división del trabajo e impuestas por el capitalismo, desde el momento en que separa violentamente el producto del productor. Cuando los bienes son producidos por trabajadores privados, independientes unos de los otros, toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí (Lechner). Esta aparente sustantividad de la mercancía, su "vida propia", resulta del carácter privado del trabajo que impide al producto "encajar dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo" (Ib). A partir de esta contradicción fundamental, la lógica del sistema capitalista será inversa, no del productor hacia los productos, sino de los productos como mercancías hacia sus productores: imposibilitados de regular el trabajo colectivo de la sociedad, los hombres (como productores privados) están obligados a seguir los movimientos caprichosos de las mercancías. Son ahora las mercancías, las que dictan las leyes que regulan la actividad humana. El hombre en lugar de ordenar el mundo mercantil según sus intereses, debe deducir las normas de su propio comportamiento de las "leyes del mercado". En un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre,y no éste sobre el proceso de producción, las formas mercantiles adquieren la fuerza de "leyes naturales"; la conciencia burguesa considera las relaciones mercantiles como "algo necesario por naturaleza, lógico y evidente, como el propio trabajo productivo". Mientras que el individuo cree obedecer las normas eternas de la naturaleza humana, en realidad, las relaciones sociales entre los hombres obedecen a un fetiche, reflejo de la subjetividad alienada (Ib).

La estructura de esta lógica capitalista se da en tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma de dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx. Pueden ser consideradas a la vez, como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxta-posiciones en la sociedad capitalista actual.

A los productores sólo les quedará adaptarse a este mundo "caprichoso" de las relaciones mercantiles si quieren sobrevivir, y lograrán hacerlo en la medida en que adopten este sometimiento dentro de la maraña "politeísta" (representaciones religiosas) de las mercancías. Sin embargo:

> "Este mundo politeísta pasa a ser un mundo monoteísta, en el grado en el cual se toma consciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador, que es en última instancia el trabajo colectivo de la sociedad, o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el capital" (Ib).

En todo caso, todas las imágenes religiosas ligadas a las mercancías y sobre todo, su principio unificador "el capital", entrañan la negación misma del hombre y su libertad. En ambos casos:

> "Se trata de una proyección hacia el más allá, a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el cual se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad la falla del mercado de ase-

gurar la vida humana, esta falla se transforma en voluntad de un Dios arbitrario, que exige respeto a este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como esencia la negación del hombre y de su posibilidad de vivir. Son portadores de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es Anti-Hombre (Ib).

Queda así establecida la relación entre los "objetos de piedad" construidos y los sujetos buscados. Esta relación no puede ser otra, que la del sometimiento y por esto mismo, se trata de una ideología de la opresión, por cuanto exige la renuncia de la libertad y de la vida de los explotados en aras de la supervivencia y estabilidad del sistema opresor. Hablamos de la estructuración fundamental "anti-utópica" del sistema y de su carácter teológico. Se trata pues, de una anti-teología fundamentada sobre las relaciones económicas mercantiles de la dominación, es decir, las relaciones económicas con el contenido de las formas religioso-teológicas. El desarrollo de las relaciones mercantiles implica, no sólo una determinada legalidad jurídica y normatividad social, sino también una seudo-religión en la que se estructuran valores éticos y formas rituales. En resumen, a esta teología y ficción religiosa subyace una relación económica determinante: la producción mercantil.

2) Esta "teología fundamental", puede tener desdoblamientos multiformes de acuerdo con los condicionamientos históricos de la expansión capitalista, sobre todo a través de ciertas formas oficializadas, que luego se introyectan en las masas populares. Estas formas de teología dominante se explicitan, con vehemencia, generalmente en los momentos de crisis, es decir, del reciclaje del capitalismo de un la-

do y de la insurgencia revolucionaria, de otro. Jamás pueden quedar neutras,todo lo contrario, porque es en este preciso momento en que se explicitan jugando un papel importantísimo para la sustentación de la "legitimidad del espíritu de las instituciones". Los ejemplos los tenemos muy presentes en la historia reciente de América Latina, especialmente en torno a los modelos de "seguridad nacional" de los gobiernos militares y actualmente en la transición hacia una "democracia restringida". Más adelante podré explicitarlos, cuando hable del nuevo modelo propuesto por la expansión capitalista y "los derechos humanos".

Los "desdoblamientos" de esta teología configuran un enfoque totalmente nuevo en la historia a partir del S. XIX; se trata de la primera vez en la historia, que existe la condenación abierta o soslayada de ciertas corrientes revolucionarias teológico-prácticas de los cristianos, en nombre de ciertas relaciones de producción proyectadas y legitimadas por ideologías religiosas; sobre todo a partir de lo que ha vendio llamándose la "Doctrina Social de la Iglesia". La sociedad burguesa estableció sobre las relaciones mercantiles, un nuevo tipo de relación con las ideas; así, mientras tradicionalmente la Iglesia tenía primordialmente atención directa al contenido de los dogmas, ahora tiene que fijarse más bien si la práctica de estos dogmas —más que su enunciado formal— está o no de acuerdo a las nuevas condiciones sociales impuestas por la sociedad burguesa. Al capitalismo jamás le importará la postura de ciertas teologías "religiosamente progresistas", pero "políticamente conservadoras", es decir, finalmente burguesas. El criterio de "ortodoxia" será entonces la conveniencia o repugnancia de las ideas a los intereses de la sociedad burguesa. Dentro de ella, cualquier

pluralismo es "legítimo" mientras no contravenga al "espíritu de sus instituciones" y el sentido común impuesto como norma de legitimidad burguesa. Es evidente que en este juego, tanto la iglesia con todo su universo simbólico y especialmente su teología, serán reconocidas como "verdaderas", en tanto se adecúen a sus intereses; éste sometimiento será la raíz de su propia "legitimidad". En resumen, para la sociedad burguesa,el criterio de una "teología ortodoxa", será pues, el ser una "teología compatible" con la lógica impuesta por las relaciones económicas capitalistas y su necesaria legitimación.

Para la teología dominante, el problema central se ha ido polarizando cada vez más, no tanto hacia el enunciado formal de los dogmas, cuanto en la práctica y las mediaciones históricas por las que atraviesan las distintas prácticas cristianas. No es casual que durante buena parte del siglo pasado y el presente, la Iglesia fue centrando los criterios de ortodoxia sobre su "doctrina social". Y es a partir de este "cuerpo doctrinal" que se han juzgado otras prácticas cristianas como la de "Los cristianos por el socialismo", o toda práctica que hoy se proyecta auténticamente dentro del proyecto de liberación.

Este es el terreno donde se entra en relación directa con las normas de juego impuestas por la "voluntad común" de la sociedad burguesa; y es también aquí, donde una lesión al "espíritu de las instituciones" burguesas, significará también un atentado contra la fe, contra la Iglesia y sus instituciones. Si llevamos este razonamiento hasta sus últimas consecuencias, tenemos que decir, que, en última instancia, son las relaciones económicas y su propia lógica, el criterio de ortodoxia impuesto a la teología y a las

praxis eclesiales. Y por esto mismo la hemos enunciado como una "teología de opresión", una teología que entraña la lógica de la muerte, por cuanto llega a legitimarla en aras del "bien común" burgués, es decir, al bien común de las minorías. De aquí que el cuerpo doctrinal social de la Iglesia, esté expuesto a juzgar bajo distintas modalidades doctrinales que le va imponiendo la dinámica de expansión capitalista: doctrina siempre capitalista pero de corte neo-capitalista, reformista y aún fascistas. Dejo planteada aquí la sospecha acerca de la "resurrección" de la"Doctrina Social de la Iglesia", precisamente en este momento de reacomodo del sistema y de nuevas propuestas burguesas, frente a la insurgencia de las periferias. El juicio condenatorio vuelve a estar ligado al criterio inmediato de ortodoxia: un supuesto modelo de praxis cristiana codificado en el cuerpo doctrinal llamado "doctrina social", desde aquí se puede hacer una lectura burguesa del Mensaje y la Tradición utópica, presentándola como la "oficial" —sinónimo de ortodoxa— lo que amplía la asimilación de las exigencias de la sociedad burguesa.

La lógica, pues, del discurso teológico dominante como de la ética, tendrá que entrar por la lógica de las relaciones económicas y su dinámica; evidentemente que en el terreno de la práctica, esta lógica prevalece como criterio de verdad frente al mismo criterio interno que pudiera exhibir la Iglesia, la Teología.

Precisamente porque en esta lógica, el orden político, como el ideológico, están concebidos al servicio y para salvaguardar la estructura económica, y el Estado es concebido posterior a la propiedad privada burguesa, en esta estructura de los hombres —me refiero a los sujetos no

propietarios— quedan expuestos a las reglas de juego impuestas por esta bisagra insoslayable. Sobre esta base, cualquier enunciado general acerca de los derechos de los ciudadanos, resulta de hecho, el privilegio particular de los poderosos, al mismo tiempo que la agresión permanente, por estructural, de los derechos de los más débiles. Por eso podemos juzgar al sistema capitalista de "violento" desde sus mismas raíces; y por esto mismo podemos desenmascarar a la teología que surge sobre estas bases con una "teología de la opresión", una "teología de la muerte".

Desde esta articulación profunda de las relaciones de producción, la reformulación de las representaciones religiosas queda expuesta sin remedio a seguir su lógica interna de reproducción y reformulación, pero siguiendo la dirección impuesta por las relaciones económicas capitalistas. Las imágenes de Cristo por ejemplo, podrán inculcar una actitud de sometimiento al orden establecido, o bien inculcar una conducta rebelde; otro tanto puede pasar con la imágen de María, puede también ser presentada como el prototipo del "sometimiento" o como la máxima expresión de la utopía de la liberación. ¿Qué se ha hecho de las imágenes de Cristo Rey y de María de Guadalupe por parte de la oficialidad? Imágenes de legitimación y sometimiento; imágenes coherentes con las exigencias de la voluntad común de la sociedad burguesa, lo mismo que con la representación de elementos centrales del Mensaje cristiano como: paz, voluntad divina, reconciliación, etc. . . , y las mismas prácticas religiosas. La religión de dominación podrá reproducirse en el círculo intrasistémico impuesto por el desarollo de las relaciones económicas y sostenido por el Estado. En esta estructuración se pueden privilegiar algunos elementos, otros pasar a lugar secundario y, otros finalmente

olvidarlos o atacarlos incluso como "anti-cristianos". Es evidente que todo este mecanismo se hace de forma preconcebida e incluso inconsciente; pero en la medida en que, explícita o implícitamente, un determinado discurso teológico coincide con las reglas del juego impuestas por las relaciones de producción, les sirve necesariamente de soporte ideológico. Esto ya no depende de la voluntad explícita de las personas sino de las relaciones sociales determinadas por las que entra el discurso teológico; y de acuerdo a la posición de clase que tienen quienes lo organizan y producen. Un jerarca militar inversionista o negociante, jamás podrá hacer un tipo de discurso teológico, más que el burgués.

Dentro de un proceso como el presente, privilegiar los elementos de pasividad, de resignación, dolor pasivo, sumisión o cuando se relativiza el proyecto político de emancipación de los pobres, so pretexto de la "trascendencia" futura definitiva y única valedera, se estructuran precisamente los mecanismos de la muerte por cuanto equivale a proyectar una teología de esclavos que han renunciado a su libertad y a su vida, en aras de una "voluntad divina" omnipotente surgida del mundo de las relaciones económicas. La historia, y no lejana, nos da ejemplos evidentes de la realización de esta sacralización del orden establecido en la que cae la teología dominante, sobre todo, cuando estos símbolos religiosos han logrado aglutinar el sentido religioso de las masas que es, en última instancia, el "sentido común" de la sociedad burguesa introyectada a través de las representaciones religiosas. ¿Cómo se juega esta teología dentro de las nuevas propuestas del imperialismo?

En definitiva, esta teología que se coloca en la lógica del "espíritu de las instituciones burguesas", llega a ser pre-

cisamente lo que Marx sentenció: "el espíritu de un mundo sin espíritu" (17).

La Nueva Propuesta del Imperialismo

La actual "crisis de legitimación" de los países capitalistas, radica en la reformulación y reacomodo entre el Estado y Sociedad Civil. En la sociedad burguesa la ley natural se concentra en el ámbito del orden económico, mientras que a la esfera política sólo toca la salvaguarda del buen funcionamiento del orden económico. "Las mismas relaciones mercantiles crean la ideología del intercambio, aquella 'santa trinidad' de libertad, igualdad y propiedad privada en que descansa la legitimidad del poder" (Lechner). Los distintos mecanismos de legitimación —el pueblo como 'locus' del contrato social en que se funda internamente la estructura de dominación; y la nación como mecanismo de identidad colectiva que media entre las estructuras formalmente universales de la economía con las estructuras particularistas de la política— se vuelven insuficientes cuando la esfera económica se ve amenazada por sus conflictos inmanentes. Para legitimar pues la estructura económica, hay que despolitizarla y hacer del antagonismo de clases un conflicto intra-sistema. "Las sociedades capitalistas desarrolladas han ido impulsando la legitimación del nuevo orden a través de una 'democracia' de masas" (Lechner). Tal proceso de legitimación exige un "Estado de bienestar", es decir, de un Estado que asuma tareas compensatorias mediante las cuales se puedan mantener las contradicciones del sistema dentro de límites aceptables. Una relación recíproca se establece entre orden económico y Estado, éste a cambio de su función de asegurar el buen funcionamiento económico, recibe a su vez las bases necesarias para su sustenta-

ción; sin embargo, cuando se presentan los momentos de crisis, el sistema político tendrá que seguir siendo, a pesar de todo, buen garante del sistema económico sin poder, recíprocamente, disponer libremente de recursos.

Actualmente enfrentamos una "crisis" del capitalismo o por lo menos lo que podemos llamar una "tendencia hacia la crisis", tanto económica (el sistema económico fracasa en la realización de sus objetivos), como política (el sistema económico no sólo no logra satisfacer las necesidades materiales que creó sino que, este rendimiento insuficiente, pone en duda las mismas necesidades).

Es en estos momentos de "crisis de identidad", cuando se resquebraja la confianza en el sistema, es cuando vuelve a surgir la necesidad imperiosa de restablecer de nuevo su "legitimidad"; un sentido común para la nueva "situación", es decir, crear un nuevo espacio de "confianza" y confiabilidad. Las salidas no funcionan igual, por supuesto, para los países industrializados que para los periféricos. Para los primeros la salida "autoritaria" es ahora inadecuada; en la fase actual de internacionalización del capital, los problemas rebasan los límites geográficos de los propios países y se mundializan; su proyecto debe, dentro de las flexibilidades exigidas por las distintas situaciones particulares, asumir una perspectiva mucho más universalista en términos de "internacionalización". Además, los países capitalistas desarrollados ya han superado esta etapa y no enfrentan ciertamente el problema de la hegemonía del capital a nivel nacional; el problema de hegemonía se presenta ahora a escala internacional.

Sin embargo, para los países periféricos, tanto la sali-

da "autoritaria" (militarismos), como la propuesta de la "Democracia Restringida", propuesta por la Comisión Trilateral, tiene vigencia.

Ya anoté arriba, dentro de la lógica de expansión capitalista, son las relaciones mercantiles, y no las necesidades humanas, las que dictan el ordenamiento social; es decir, que hay un ordenamiento fáctico de la sociedad previo a su institucionalización política y su legitimación ideológica. Por tanto, la actual fase de la expansión capitalista que se ha venido señalando como una tendencia hacia un nuevo modelo de acumulación en las periferias, directamente ligado a una nueva fase de internacionalización del capital y división internacional del trabajo, debe ser comprendido dentro de esta lógica y dentro de ella, sus propuestas de reajuste de los aparatos políticos e ideológicos.

Dejando abierta la discusión sobre la profundidad y globalidad de lo que hoy se ha denominado "crisis " del sistema capitalista, debemos asumir, mucho más radicalmente sus causas, proyecciones respecto de los países dependientes. Nos importa especialmente el reacomodo de los aparatos políticos e ideológicos en su fachada teológico-religiosa, de la nueva propuesta imperialista.

De la "Seguridad Nacional" a la "Democracia Restringida"

A estas alturas, ya ha sido estudiada muy acusiosamente, tanto la génesis, como la ligazón estructural de las ideologías y Estados de "Seguridad Nacional", con las exigencias provenientes del avance de la expansión capitalista; clave esencial para dar una correcta apreciación y jui-

cio del problema (18). Y, aún cuando todavía algunos países persisten en este modelo, tal parece que las tendencias de la internacionalización del capital empuja hacia nuevos modelos, tanto políticos, como ideológicos. No quiere decir esto, que vayan a quedar atrás necesariamente los aparatos y recursos represivos de los Estados militares, simplemente se reformularán bajo nuevas formas opresoras y represivas. En todo caso, es importante analizar, como ya se ha hecho en algunos casos, el funcionamiento de las proyecciones teológico-religiosas de las relaciones económicas, en un determinado momento de crisis. Si fundamentalmente, el fenómeno de los Estados de Seguridad Nacional, especialmente militares, han sido, por hipóteis, "la respuesta tecnocrática y elitista, a la crisis que se produce en un tipo de Estado, social-participacionista-y-de-compromiso, que había caracterizado las etapas anteriores de tipo populista y desarrollista en diversos países" (Büntig), el problema será descubrir, cuál era la coyuntura económica en el fondo de este reacomodo de las fuerzas políticas y sociales y cuál la raíz económica de su legitimación.

> "Como se ha establecido en diferentes trabajos, los elementos centrales de la Doctrina de la Seguridad Nacional, se orienta al planeamiento de una guerra interna que permita la supervivencia nacional de los Estados sobre la base de la identificación y el aniqulamiento de los "enemigos internos" de la nación. El conflicto mundial, pasa a tener así, una expresión nacional que se traduce en la existencia de una subversión interna que es precio erradicar. Para ganar la batalla contra la subversión, es indispensable reestructurar el poder político y colocarlo bajo tuición militar. El Estado y el Gobierno quedan así virtualmen-

te intervenidos en razón de los intereses superiores de la nación, con el propósito preciso de crear las condiciones favorables para vencer en el decisivo enfrentamiento interno de proyectos antagónicos de civilización y sociedad. Como han anotado Jaime Rojas y José Antonio Viera-Gallo, la seguridad de los Estados Latinoamericanos, descansa en la participación activa de una estrategia global de lucha permanente contra el comunismo.

Es importante anotar, que, para los principales ideólogos de la Seguridad Nacional, esta doctrina comporta una respuesta global a las concepciones del Marxismo-Leninismo, e integra en una sola visión, ámbitos políticos, económicos, psicosociales y específicamente militares.

Hallamos en ella, los supuestos de una estrategia reaccionaria del desarrollo, que liga indisolublemente los conceptos de seguridad nacional y el desarrollo subordinado, las expectativas del crecimiento, la justicia de las relaciones sociales y la satisfacción de las necesidades humanas a la seguridad del Estado y la Sociedad. La Nación, elemento global y aglutinador, toma el sitio de los partidos, las clases y los grupos que, en función de sus conflictos e intereses subalternos, dividen artificialmente a la sociedad y ponen en riesgo los valores de la civilización cristiana (entendida esta última, tal como la concepción integrista la caracteriza).

La proyección más importante de esta doctrina es que, por la naturaleza prácticamente in-

definida de la confrontación que busca resolver, plantea una incompatibilidad estratégica con todas las manifestaciones de la democracia burguesa, pues sus sostenedores estiman que, los mecanismos constitucionales a esta, provocan la indefinición frente al extremismo subversivo. Por lo mismo, los proyectos de institucionalización y los anuncios del establecimiento de formas democráticas restringidas, constituyen sólo recursos, cuyo propósito último es, o ganar tiempo, o dar expresión institucional a los patrones políticos autoritarios y represivos. Todo esto incide directamente en la posibilidad de un recambio efectivo de las actuales administraciones militares que pueda concluir en una efectiva salida democrática. Mientras la doctrina de la Seguridad Nacional se mantenga como concepción oficial de las fuerzas armadas sudamericanas, no existe posibilidad alguna de democratización real. Por lo mismo, la actividad de los sectores democráticos y el movimiento popular, tienen que pasar necesariamente por la destrucción de la base material de poder que, al interior del aparato represivo, ha permitido el surgimiento y desarrollo de esta concepción antipopular" (L. Maira).

La nuevas formas de dictadura capitalista se dan dentro del contexto de una creciente internacionalización del proceso productivo y de vinculaciones interestatales, cada vez más amplias. Entonces, la naturaleza del proyecto político y de los diversos modelos y proyectos específicos, pasa a estar condicionado por las decisiones de una dirección global que expresa los intereses de la dominación norteamericana. Las funciones de las fuerzas armadas y la organización de sus tareas políticas, empiezan a ser defini-

das a partir de factores igualmente globales. Un símbolo de ese nuevo momento, podemos encontrarlo en la suscripción del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca de 1947, en Río de Janeiro.

A partir de esa época, las diversas fuerzas armadas latinoamericanas dejan de existir y justificarse, sólo en función de la defensa material de las fronteras y de sus capacidades, para enfrentar eventuales conflictos nacionales, para pasar a constituirse en parte de un destacamento regional, destinado a preservar los valores del mundo occidental en contra de las amenazas del comunismo.

Así las cosas, la aparición de las nuevas formas de autoritarismo militar, se explica por factores que exceden con largueza el marco del Estado Nacional. Si las fuerzas armadas se ven involucradas en estas nuevas experiencias, es a partir de una redefinición de sus funciones históricas, de la aparición de una forma específica de dependencia en el ámbito militar y de la aceptación por parte de sus jefes del liderazgo económico y político de Estados Unidos sobre los países del área con todas las consecuencias que este proceso implica.

Aunque en general toda la teoría política que ha servido de fundamento a las diferentes formas del Estado de Excepción, se caracteriza por un alto grado de incoherencia y vaguedad, en el caso de las nuevas dictaduras latinoamericanas es notable la amplitud y complejidad de su acervo teórico que incluye ingredientes que van desde la geopolítica clásica al integrismo católico de las teorías económicas monetaristas a las concepciones políticas del totalitarismo corporativista. Con todo, dos visiones globales destacan

como concepciones animadoras principales de estas experiencias:

LA TEORIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES DE LA EPOCA DE LA GUERRA FRIA Y LA DOCTRINA DE LA SEGURIDAD NACIONAL. (L. Maira).

El punto más importante a subrayar es el de la estricta complementariedad de estas dos concepciones.

El asumir los supuestos del período de la Guerra Fría como factores permanentes o inmutables para la organización de las relaciones internacionales significaba de hecho, la identificación de un nuevo enemigo emergente: el comunismo internacional en proceso de expansión. Frente a este enemigo, todos los países son importantes para la lucha, tanto por su contribución política, como por su aprovisionamiento de materias primas; y dentro de esta perspectiva, tanto las fuerzas armadas, como la función militar de América Latina, son redefinidas.

¿Qué papel han cumplido la religión, las iglesias, las teologías, dentro de esta "Cosmovisión" y Estado totalitario? ¿Qué significa en términos históricos, el nexo estructural entre la fachada religiosa de esta ideología, la teología dominante y las exigencias de las relaciones económicas capitalistas? Así planteadas las cuestiones, sería interesante analizar las distintas respuestas religioso-teológicas de las oficialidades de las iglesias cuando estas se han dado. En cualquier caso, la lógica del discurso, no puede escapar a su condicionamiento radical: el encubrimiento de las verdaderas causas del fenómeno y, en última instancia, su legitimación solapada.

En algunos casos, esto aparece con cierta claridad y consciencia, y envuelto incluso en un cierto lenguaje seudo-científico, tal es el caso del Documento Preparatorio a la Tercera Conferencia del CELAM; en otros se juegan argumentos que se adecúan perfectamente con la postura moralizante de la teología dominante: necesidad de salvar del caos y la corrupción, necesidad de salvar a la patria amenazada (lo que justificaría la intervención mesiánica de los militarismos), el peligro del comunismo ateo y la subversión interna, etc. . . , etc. . . El análisis que hace Villela del Documento de los Obispos Chilenos, sirve, sin duda, en sus postulados fundamentales, de parámetro para analizar otros tantos casos en los distintos países de América Latina. Porque si bien es cierto que ha habido una crítica por parte de las Iglesias y de algunas corrientes teológicas, a la ideología y a la práctica de la llamada "Seguridad Nacional", también es cierto que esta crítica se quedó en la mayoría de los casos, dentro de los límites impuestos por el mismo sistema. Dados los objetivos de este trabajo, fijaré mi atención en este último aspecto, manejando los materiales a mi alcance.

> "La comprensión del desarrollo social y político anterior a los regímenes militares —de algunas sociedades lationamericanas— en términos de caos económico y social, 'tensión y desorden', y el advenimiento de dichos regímenes como la 'reacción al caos', es decir, como la instauración del orden, coloca la explicación en el mismo nivel de las autojustifaciones de los regímenes que se critica" (Villela).

Es decir, que esta crítica al Estado de Seguridad Nacional, entra al juego de los reformismos: no ofrece más metas que las que son posibles ofrecer; no precisamente las que

podrían ser postuladas por el horizonte infinito de la utopía , porque esto rompería el "consenso" entre las clases, impuesto de antemano por el sistema. Sólo se han de proponer las metas que favorezcan "el consenso", el "sentido común" burgués, frente al cual, los pobres tienen necesariamente que renunciar de antemano a sus justas reivindicaciones en aras del "bien común" y de la paz dominantes. Esta paz "reconciliatoria", es la que traerá la efectividad del "consenso"; no cabe duda pues, que la proyección religioso-teológica sobre la legitimidad del sistema, precisamente, cuando ha perdido coyunturalmente su capacidad de legitimación, es decisiva.

Se trata, pues, de una crítica que en el fondo no se distancia de la lógica del sistema, porque dentro de este ámbito queda flagrante la contradicción de prentender defender las reivindicaciones de aquellos que han tenido que renunciar precisamente a ellas, para contribuir a "la paz" intransistémica que continúa la misma racionalidad y que hace posible seguir violando los derechos elementales de los pobres. Lo único que consiguen este tipo de críticas teológicas, es precisamente, dar por supuesta la legitimidad del sistema y con esto servirle de apoyo ideológico. Las consecuencias en el terreno político en cuanto a visualizar un proceso real de la democratización, son desastrosas.

> "Las críticas correctivas por su carácter de interior al sistema, conceden cuotas de legitimación que devienen en soportes del régimen que se critica. En general, esta legitimación ha sido entregada justificando los orígenes de la dominación, es decir, en el momento del advenimiento del "orden" y de la supresión del "desorden". Mientras que se da así un ti-

po de tensión, entre concesión de legitimidad y críticas correlativas. Estas últimas, vienen a regular el plus de legitimidad, que la razón religiosa puede otorgar a la dominación, según sea la calidad de su ejercicio del poder. Es la dinámica para "mejorar la dominación" (Villela).

Nuevamente debo recordar, que este funcionamiento de la ideología religoso-teológica de la dominación, funciona más allá de la intencionalidad y voluntad de los agentes; pero esto no impide que, en cuanto coinciden con la legitimación exigida por las relaciones económicas propuestas por el capitalismo, terminan siendo, finalmente, su soporte ideológico de legitimación y justificación.

"La tensión entre "críticas correctivas" y "legitimación", viene a ser reforzada por el carácter empiricista de esta crítica; el análisis que subyace a esta crítica, es una sumatoria de "excesos", ya sea de los administradores del régimen o de las clases beneficiarias de su política. Las explicaciones no se buscan en la crítica a la racionalidad global del sistema, sino más bien a una adecuada jerarquización causal de los efectos que se denuncian. De este empiricismo de fáctico, se salta, sin mediaciones de análisis social sobre la totalidad, a la confrontación de los principios éticos fundantes de una convivencia social (el principio de "la persona humana" y sus implicancias), ya en cuanto son principios vulnerados por los excesos, ya en cuanto formulados como meta para alcanzar. La ética aparece usada como respuesta reactiva a los efectos denuncia-

dos por la crítica empiricista. En este uso empiricista de la ética, ésta se convierte en moralismo" (Villela).

El trasfondo de "el bien común" como imperativo a lograr a cualquier precio, vuelve a hacer caer las proyecciones ideológicas en términos de "paz y reconciliación", lo que en la práctica vuelve a significar, en última instancia, el consenso buscado por el "bien común" de la sociedad burguesa. Importante, me parece además, la reacomodación de la institución eclesial frente al Estado en gobiernos de Seguridad Nacional militares; en estos casos, señala Villela, el enfrentamiento crítico —dentro de sus límites— con que la Iglesia aborda al Estado de Seguridad Nacional, la lleva a maximizar su autonomía frente al Estado y a asumir un rol de mediación que significa también rearticulación de la sociedad Civil. Todo mediante un hábil reacomodo con el cual, la práctica de algunos sectores dominados, sólo logra salir a flote por intermedio de la superposición con la práctica institucional de la Iglesia, un insistente manejo de los elementos universalistas que logren vehicular la restitución del consenso en peligro y finalmente, la selección de las demandas provenientes de los sectores dominados en la línea precisamente de lograr "la paz", aunque esto signifique la postergación indefinida de sus auténticas reivindicaciones.

Sin embargo, como anotábamos al principio, las tendencias predominantes de la expansión capitalista, nos llevan hacia las nuevas propuestas del imperialismo. Y aquí nuevamente la pregunta: ¿Cómo funciona la Teología dominante?

La Comisión Trilateral y la Democracia Restringida

El advenimiento de la Administración Carter, ha introducido en el panorama político internacional, nuevos elementos sobre la viabilidad de los militarismos en el próximo futuro. Las propuestas de la Comisión Trilateral, implican una organización mucho más estrecha y "arquitecturada" de la política entre los países capitalistas desarrollados; en todos sus planteamientos subyace una estrategia de desarrollo global que busca acentuar la reorganización de los diversos procesos productivos en términos de los intereses transnacionales, asignando a los países en desarrollo una actividad industrial, que consiste, tanto en la producción de partes y piezas, como de productos terminados, pero en el contexto de la planeación global de las empresas transnacionales. Esta propuesta busca, por otro lado, seleccionar muy sofisticadamente la producción y la venta de servicios de bienes industriales de alta tecnología. Es evidente, que esta propuesta constituye la fuente de eventuales nuevas contradicciones entre los estados nacionales, o las actividades e intereses de las grandes corporaciones transnacionales.

Además, es precisamente a través de los postulados, de no pocos, de los nuevos formuladores de la política hemisférica del Departamento de Estado de USA, que percibimos un empeño explícito por desligarse poco a poco de los regímenes militares. Como contrapartida, se plantean propuestas sobre la "gobernabilidad " de las democracias liberales occidentales. Y en la misma América Latina, se denota un empeño en busca de un modelo político, que estaría a la mitad del camino entre las dictaduras militares

con la ideología de "seguridad nacional " y las democracias burguesas redotadas. Estas democracias burguesas acomodadas a la nueva fase de la internacionalización del capital, son las que se han denominado como DEMOCRACIAS RESTRINGIDAS.

Para ninguno de los analistas avisados, cabe la menor duda de que la propuesta trilateral corresponde a las exigencias de la nueva sociedad internacional exigida por la internacionalización del capital; su contenido es, esencialmente imperialista. Entre sus elaboraciones centrales destacan dos conceptos claves reveladores de sus objetivos reales; la interdependencia y el pragmatismo.

> "La Comisión presenta al mundo capitalista, como un sistema de relaciones neutras entre naciones aparentemente iguales, en cuanto a su posición relativa de poder. No hay naciones dominadas, ni naciones dependientes; dominación y dependencia son construcciones acientíficas, provenientes de visiones políticas emotivas. No hay naciones en posición de superioridad o privilegio, ni naciones en posición de inferioridad o desventaja. Cada cual tiene su puesto correspondiente dentro del sistema y su función específica adecuada a sus condiciones, y de ahí resulta una red de interdependencia, en que todos y cada uno dependen por igual de los demás a todos los niveles".

Por supuesto que hay problemas por resolver, pero:

> "La única posición racional y constructiva que puede llevar a un orden económico internacional más

equilibrado e igualitario donde se supere la pobreza y todos los países echen a andar por la senda del desarrollo, es aquella en que cada nación acepte el lugar que le ha correspondido dentro del sistema internacional y desde allí se relacione con los demás, teniendo en cuenta las exigencias de la interdependencia a todos los niveles"

Lo que esto supone, es un realismo también de nuevo cuño esencialmente anti-utópico.

"Dentro de este sistema, el pragmatismo y un funcionamiento de ir tomando los problemas uno a uno, es la forma de resolverlos adecuadamente. Hay que evitar posiciones políticas ilusorias que quieren a corto plazo resolver todas las dificultades o que sueñan con transformaciones radicales que sólo pueden realizarse a largo plazo. Tampoco se trata de resolver los problemas a nivel global, sino en cada caso con las naciones directamente implicadas en ellos, lo que asegura la efectividad y hace surgir el optimismo, al ver resultados tangibles a mediano plazo.

¿Qué implica una visión semejante, sino una plena aceptación del status-quo a nivel estructural, una plena aceptación del sistema económico que rige la sociedad occidental, es decir, una plena aceptación del capitalismo en su fase imperialista neo-colonial?" (E. Parra Escobar).

Es decir, una aceptación de la división del trabajo a nivel mundial, en la que los países en desarrollo deben seguir produciendo para los desarrollados, materias primas y

alimentos y, en medida creciente, bienes de consumo, manufacturados y bienes intermedios, en tanto que a los países desarrollados les corresponde la producción de la tecnología elevada, bienes de capital, bienes intermedios y materias primas industriales. En pocas palabras, una aceptación del modelo imperialista a todos sus niveles.

> "El esquema trilateral, es en último término un rechazo fundamental a todo intento de cambio estructural a nivel internacional, intento que se considera explícitamente como visionario, irreal e ineficaz, y de toda interpretación científica de la realidad que exija un cambio semejante. Y, a la vez, el intento claro de consolidar la estructura vigente mediante la corrección de los desajustes efectivos que se constatan en él y la suavización de los efectos negativos más salientes que produce. En términos de desarrollo del capital, es un intento de asegurar la efectividad de ese proceso, removiendo los obstáculos que lo impiden y haciéndole expedito el camino al proceso de acumulación, es más dinámico, es decir, en manos de las corporaciones multinacionales". (Ib)

Sin pasar por alto, pues, tendencias en la expansión del capitalismo internacional, lo que marca ahora un avance dentro de la actual coyuntura, es sin duda, la propuesta de la Comisión Trilateral. Nuestra perspectiva es, poder detectar el entronque en el que se articula estructuralmente la "teología de la muerte", es decir, las representaciones teológico-religosas, legitimadoras de las nuevas relaciones económicas impuestas por la internacionalización del capital.

El reacomodo de la "esfera económica" y la "esfera política" y su inter-relación señalan el trasfondo de análisis:

> "El desarrollo del capitalismo, lleva a cabo una distinción entre lo económico y lo político, entre productor y ciudadano, entre lo privado y lo público, el mismo proceso tansforma la legitimación del poder". (Ib.).

A través del desarrollo capitalista como antes anoté, la sociedad queda organizada bajo cierta racionalidad: la ley natural se concretiza en el orden económico, mientras que a la esfera de lo político sólo corresponde la salvaguarda del primero, pero jamás trastocarlo o modificarlo.

Por tanto, queda asentado que, siempre todo principio de legitimación y permanente auto-legitimación del capitalismo radica en la esfera económica. Y sólo a partir de aquí, se puede determinar, en última instancia, la reformulación de la esfera política y de la ideología que deberá acompañar a cada reacomodo en el reciclaje del sistema. Los mecanismos, tanto en la esfera política, como en la ideológica, tendrán que ir encaminados a lograr una referencia permanente a una "legalidad", a partir de la cual se pueda establecer un "consenso", una "voluntad común", un "sentido común" que aglutine y concilie las contradicciones generadas por el mismo sistema en cada etapa de desarrollo. Esto será, tanto más necesario, cuanto más amenazada se encuentre en momentos coyunturales, la esfera económica.

En este contexto es que sitúa lo que eventualmente se puede nominar como "crisis" del capitalismo actual, sobre todo si hablamos en términos de la hegemonía internacional. De aquí surgen ahora las nuevas propuestas en las que las esferas políticas e ideológicas tienen que entrar, más que nunca, a legitimar las nuevas relaciones económicas ahora bajo la amenaza de un debilitamiento internacional. Y es aquí, también, donde las propuestas políticas dependientes de los Estados, precisan de un soporte ideológico que logre restaurar el "consenso" necesario sin el cual, las contradicciones degenerarían en "caos". La propuesta se ofrece en términos de "democracia restringida". Lo que en otros términos significa "crisis de legitimidad" del sistema (del nuevo Orden Económico Internacional).

Aún cuando el "trilateralismo", más que una ideología estructurada y elaborada en sí misma,sea un conjunto de normas pragmáticas que tratan de sacar adelante los más graves problemas mundiales desde la perspectiva de los intereses vinculados al desarrollo continuo de los países ricos, los recursos político-ideológicos de apoyo a las nuevas relaciones económicas por él propuestos, adquieren una especial importancia en la actual coyuntura.

> "La política de Carter, está encuadrada dentro de esta tesis: el militarismo no es el sistema más apto para generar en el momento actual y en un futuro próximo un desarrollo que favorezca adecuadamente los intereses de los Estados Unidos y de los demás miembros de la Comisión Trilateral. La crisis económica mundial exige que se incentiven al máximo los mercados internos, otorgando a las masas depaupera-

das un mayor poder adquisitivo. El militarismo latinoamericano, ha favorecido preferentemente a ciertos grupos privilegiados que han llegado a ser competitivos en ciertos ramos más elementales de la producción industrial" (Iriarte).

Por tanto, "El trilateralismo pretende ser totalizante. El destino de los pueblos, mismo que su forma de gobierno, está supeditado, en forma sutil pero real, a las decisiones trilaterales. El modelo standard, ha sido ya elaborado y ha comenzado a ser exportado a los países de América Latina. Es un tipo de democracia sui géneris, paniaguda y desleída, que se adapta perfectamente, no tanto a las necesidades de los países del Tercer Mundo, cuanto a los intereses del pacto Trilateral. A este tipo de democracia que, según los países industrializados, está hecha a la medida de los países subdesarrollados, se la conoce ahora como 'democracia restringida'.

Evidentemente que el desenmascaramiento de esta propuesta, sólo podemos hacerlo si desde ya, pensamos en 'términos alternativos'; y ésto debemos hacerlo, no sólo desde las contradicciones fundamentales por las que atraviesa el sistema capitalista, sino también desde sus efectos directos en las masas populares, y alternativamente desde su propio proyecto político de libertad.

De arranque podríamos afirmar que básicamente nada ha de cambiar; el modelo propuesto por la Comisión Trilateral, quiere que las cosas cambien para

que fundamentalmente no cambien. Y esto significa que los mecanismos de opresión y represión sólo encontrarán nuevos aparatos y nuevas legitimaciones.

En efecto se trata de una 'democracia':

'Dependiente', porque a través del control de la tecnología y del capital, nuestra prosperidad ha de depender de los países industrializados y siempre se ha de desarrollar en forma tal, que ayude a la economía de los países poderosos con el abastecimiento de materias primas y con mercados internos en expansión, en los que fácilmente los países ricos coloquen sus productos elaborados.

'Complementaria', porque si bien los mercados de los países ricos se abrirán a tal o cual producto de los países del Tercer Mundo, siempre han de ser controlados y reducidos, tanto en su expansión, como en su naturaleza. Por otro lado, ciertas industrias más peligrosas o menos rentables serán transferidas al Tercer Mundo, sobre todo aquellas que son altamente generadoras de polución, como las petroquímicas y siderúrgicas.

'Integrada', ya que la integración es necesaria para aumentar la capacidad de los mercados. Se presiona, para que los ingresos de los países del Tercer Mundo, sean mejor distribuidos, para que el pueblo sea mejor consumidor de los productos elaborados en el área de los países industrializados (0. Leontif, citado por Iriarte).

Se trata, pues, de suplantar los militarismos por cierto tipo de gobiernos civiles, que posibiliten a corto y mediano plazo la expansión capitalista, afianzando su hegemonía dentro de la internacionalización del capital. El Estado tendrá una vez más, que ser buen garante del buen funcionamiento del proceso económico y a su vez, el Estado deberá ser "financiado" para que asegure la "legitimidad" del nuevo orden establecido. Una vez, Smith afirmaba que : "el único remedio para los males de la democracia es más democracia". Nuestro análisis sugiere que aplicar este remedio en la actualidad sería agregar aceite a las llamas. En verdad, algunos de los problemas de gobierno en los Estados Unidos hoy día surgen de un exceso de democracia —un "exceso de democracia"— en el sentido en el que Davis Donald usaba para referirse a las consecuencias de la revolución Jacksoniana que ayudaba a precipitar— la Guerra Civil. En verdad, lo que se necesita es un mayor grado de moderación de la democracia (Citado por Villela).

Sólo sobre estos presupuestos, las "democracias" tendrán que ser "gobernables" en el concepto de la Comisión Trilateral. La democracia tradicional burguesa ha sido sometida a crítica dentro de los mismos países ricos, al evidenciarse su carácter puramente formal en su práctica cotidiana; y es que una democracia, aunque sea limitada, lleva necesariamente a los pueblos a exigencias mayores de participación. Durante toda la tradición de las democracias burguesas en ejercicio, jamás han logrado traspasar los linderos de la esfera política y de los derechos "civiles"; en América Latina sólo han reafirmado su intrínseco carácter selectivo y restringido, es decir, burgués.

Los perfiles que ahora proyectará este nuevo modelo de democracia "limitada" sin duda que se adecúan a los intereses de la internacionalización del capital; por tanto, favorecerá modelos políticos e ideológicos "adecuados", lo que en términos de las contradicciones actuales del sistema, significa que entraña un carácter esencialmente anti-popular aún cuando pueda revestir ciertas formalidades con apariencia democrática. Sólo se volverá a formalizar "la legitimación" de las nuevas relaciones económicas; todo estará estructurado para participar en el proceso de legitimación, (elecciones, juego de partidos, Congreso, etc. . .) se institucionalizará la relación entre clases en base a un nuevo "consenso" y se planificarán los mecanismos para preveer la recomposición de la legitimidad frente a cualquier alteración. Se podrá elegir un cierto tipo de "representatividad" que no sea realmente participativa de las mayorías organizadas en un proyecto alternativo, se mantendrá estrictamente dentro de la esfera política de los derechos civiles, alejando el peligro de toda amenaza contra la esfera económica y se atomizarán los individuos o se proyectarán sujetos colectivos abstractos. Podría parecer lejano que las iglesias entren en este juego y sin embargo, éste es el modelo económico-político que subyace en la propuesta del Documento Preparatorio a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y que explicita precisamente en el Capítulo VI, dedicado a "Las metas en la construcción de la Nueva Sociedad". De esta manera, se entra de lleno en el engranaje estructural de las nuevas propuestas del imperialismo, que revive y reformula los postulados del social-cristianismo, que a su vez ha guardado desde el principio, en entronque ideológico legitimado con el núcleo de la sociedad burguesa y que se expresa de manera especial en tiempos de crisis de la base económica. En tales mo-

mentos, esta tendencia de las iglesias demuestra una auténtica capacidad de volcarse por las vías "autoritarias".

Pero en tiempos de "legitimidad ordinaria", el núcleo ideológico de esta ideología social-cristiana, se formula de nuevo en términos de "Doctrina Social de la Iglesia"; no en vano, insisto, ésta ahora se resucita. El proyecto social-cristiano aparece formulado bajo la figura de un cúmulo de metas a alcanzar, pero el problema surge cuando se plantea la cuestión de:¿cómo realizarlas? Es aquí donde se distingue entre metas últimas (horizonte infinito) y aquellas que realmente se pueden alcanzar; en esta coyuntura es que recién aparece con toda claridad su postura reformista. Y entonces el presupuesto es que habrá que postular no precisamente aquellas metas que son *necesarias*, sino las que son *posibles*, según los límites impuestos por el "bien común" y el "sentido común" de la sociedad burguesa, a fin de salvaguardar "la paz" requerida por el orden dominante.

Reivindicar la totalidad de las metas significa una utopía inalcanzable, sería el "caos" y rompería todo posible "sentido común", todo "consenso". Por tanto, el nuevo sentido común sólo será posible sobre un "consenso" fundamental en que los más pobres tendrán que renunciar a la conquista de sus propias metas, para salvar el "caos" y traer "la paz" y el "sentido común" de la sociedad burguesa. Sobre estas condiciones según los dominadores, los pobres algún día llegarán a conseguir sus aspiraciones; mientras tanto es decisivo lograr "la paz", aval necesario del "consenso". En otras palabras, a los pobres se les impone renunciar a la transformación de las condiciones objetivas de violencia para conseguir "la paz". Si protestan más allá del "consen-

so" previsto, ellos serán "los violentos" y entonces legitimamente podrán ser reprimidos en nombre de la "voluntad" común para conservar el espíritu de las instituciones y la paz necesarias del orden establecido.

He aquí de nuevo la estructuración más profunda de la "teología de la muerte". A partir de aquí, la reformulación y reorganización de las representaciones y símbolos religiosos, estarán en función de esta exigencia de legitimación. Digamos que esta necesidad de legitimación, responde precisamente a los momentos cuando la capacidad de legitimación del sistema se ha perdido. Los recursos ideológicos son entonces radicalmente cínicos. La contradicción fundamental a este mismo nivel queda explicitada como "vida-muerte" y se juega en la dialética de el proyecto de opresión y el proyecto de liberación.

Las preguntas sobre la justicia, la paz, la reconciliación, la unidad, etc., dejan de ser entonces preguntas estrictamente teológicas y pasan a morder relaciones económicas y políticas. Es decir, ¿cómo realizar las metas de paz y libertad sin atentar contra el sistema? Al respecto y analizando el documento de los obispos chilenos dice Villela:

> "Llama la atención que en este 'perfil democrático' trazado por el documento al que hacemos alusión, no hay análisis de la lógica del sistema dentro del cual se pretende fundar una democracia. Se separa la lógica de la acumulación del capitalismo en América Latina, de su forma política, se critica esta última y se deja intacta la racionalidad capitalista" (Villela).

Si dentro de la lógica de internacionalización del capital está lo que Iguiñiz llama:

> "El descenso en cascada de las instalaciones productivas desde los países donde el capitalismo está más desarrollado hacia aquellos en los que lo está menos".

y, está también lo que él mismo señala como:

> "Tendencia a la desaparición del mercado internacional debido a la creciente importancia de las transacciones intraempresariales y al desarrollo de las corporaciones a nivel mundial".

¿Cómo salvar los ideales de justicia, paz y democracia? Y si dentro de estas tendencias se ubica lo que Gorostiaga señala como:

> "La internacionalización de la producción y la transnacionalización de la misma, en América Latina".

Lo que significa que América Latina ha absorvido el 75º/o de la inversión de las Empresas Transnacionales que a su vez ha traído como consecuencia el que alrededor del 50º/o de las exportaciones de América Latina, sean exportaciones transnacionalizadas;¿cómo salvar los ideales propuestos, mucho más si atendemos a la "transnacionalización del agro", producto del nuevo papel estratégico que el control de los alimentos está comenzando a jugar dentro de la política económica de la Comisión Trilateral? A esto habría que añadir fenómenos como:

"La internacionalización del capital y la transnacionalización de las finanzas en América Latina". (Gorostiaga).

Lo que en términos concretos significa que América Latina es ahora la que concentra la mayor deuda pública del mundo (40º/o de la cual en alto porcentaje pertenece a bancos estadounidenses) ¿cómo salvar, entonces, los postulados del capitalismo internacional, sino efectivamente mediante una "democracia limitada"? Sin embargo, "la multipolarización del mercado internacional" y "la hegemonía del capital financiero internacional", etc., nos deja sospechar, por otro lado, que a pesar de los mismos postulados, otros son y serán los elementos de *factibilidad* de acuerdo a la crisis tendencial que entraña la expansión capitalista a mediano plazo, como también el desarrollo de las luchas populares a nivel nacional e internacional y el cruce de variables como el tipo de inserción de cada país en el mercado internacional, la dotación de recursos naturales de cada país, y la situación geopolítica y estratégica de cada país, y del área regional. Por tanto, una opción ideológica, clara y decidida por la propuesta imperialista se juega, sí, al nivel del fortalecimiento del modelo, pero también deberá asumir las contradicciones que le deparan estas variables históricas que pueden llegar a ser decisivas.

Por ahora, los postulados idealistas mencionados, cumplen un fin ideológico muy importante: presentar "la cara humanista" del capitalismo internacional. En otros términos significa que en este contexto "lo esencial para la democracia es un mínimo de consenso sobre los valores e intereses vitales de la nación"; es de-

cir, una estrategia "realista que adecúe los intereses económicos del capitalismo con los postulados ideológicos de la "Doctrina Social de la Iglesia". Un desarrollo dentro de un "equilibrio razonable" lo que significaría en realidad, sujetarse a una especie de "explotación razonable". Esta es precisamente la propuesta hecha con toda crudeza por Orrego en Chile, concienzuda y sugerentemente analizada por Franz Hinkelammert. En definitiva, todo el lenguaje "liberador" empleado en este contexto, significa históricamente la salida hacia la tierra prometida de la nueva fase del capitalismo internacional.

Defender los Derechos Humanos para Violarlos

El sistema capitalista, está pues, amenazado en su funcionamiento y esto nos remite a una "crisis de sentido", "crisis de legitimidad". No sólo por las contradicciones inmanentes a la estructura económica, sino también porque la estructura política no logra mantener controlada la lealtad consensual, aunque difusa, de las masas, lo que se agrava por las dimensiones internacionales a las que he aludido; esta internacionalización de las relaciones económicas ha quebrado la "moral universal" propia de fases precedentes de la expansión capitalista. El problema no es sólo de "orfandad", sino también de alternativa, porque al faltar esta moralidad universal precisamente cuando se internacionaliza el capital no sólo deja al descubierto la verdadera cara violenta de su base económica, sino que le quita su fundamento de legitimidad, lo cual significa un ingrediente de alta coeficiencia política para los movimientos populares;

de aquí que en estos momentos de "transición" la lucha política se agudiza estrechamente ligada a la lucha ideológica. En este contexto se sitúa el tema de los "derechos humanos". Frente al descrédito de los modelos autoritarios (militarismos) y su inadecuación a los intereses del sistema, la "democracia" legitimada mediante la legalidad seguirá siendo la organización racional para resolver las contradicciones internas al sistema. De esta manera los "derechos humanos" pueden nuevamente ser reducidos a "derechos civiles o políticos" y en esta medida representar el consenso sobre los objetivos sociales del nuevo modelo. Mientras tanto en el terreno socio-económico, el sistema fija los límites razonales de protesta.

El supuesto fundamental para que esto funcione es precisamente el vaciamiento de contenido y la flexibilidad a que quedan expuestos para ser interpretados según los intereses de las clases dominantes. En resumen pues, el tema de los derechos humanos asumidos a iniciativa de los países capitalistas obedece directamente a la necesidad de construir una "nueva moral" universalizante acorde a la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción. Por esto mismo, la proclamación de los "derechos humanos" jamás llega a tocar significativamente la estructura económica.

> "Así se consigue la perfecta convivencia entre la proclamación igualitaria de los derechos de todos los ciudadanos y la profunda e injusta desigualdad entre los hombres divididos en clases" (Ugalde).

La proclamación de "los derechos humanos" por parte de los representantes del capitalismo es la proclama-

ción de los "derechos humanos de los criados y de los esclavos" de Locke, frente a los "derechos humanos de los amos". Es decir, es la lógica de un:

> "orden económico razonable y ajustado al derecho natural y protegido de toda intervención transformadora del poder político. Este es el representante del bien común y el defensor de los derechos humanos de todos los ciudadanos por igual. Toda esta situación, el orden natural y la sociedad política, es conforme a la naturaleza humana y por lo mismo exenta de violencia. La única violencia legítima es la del Estado y, es sólo defensiva contra posibles actos de violencia que atentarán contra ese orden natural y racional orden político" (Ugalde).

Lo que tenemos en defintiva es que:

> "El Estado defensor de la propiedad es por tanto, Estado defensor de esta clase y su violencia legítima es una violencia protectora de la propiedad y negadora de los intereses de la mayoría. El orden económico social presentado como de igualdad de derechos, es un orden de apropiación injusta y explotadora con profundas desigualdades reales donde la esclavitud y la explotación salarial están en la base. Es decir, el supuesto "orden natural" conforme a la naturaleza humana es un orden violento creado históricamente por los hombres.
>
> . . . El Estado y su violencia legal, supuestos defensores de los derechos humanos, son enemigos

del bien común y del derecho efectivo a la vida de las mayorías" (Ib).

La defensa de los derechos humanos por parte del sistema dominante y sus ideologías, significan en realidad una "teología del orden establecido", una teología de los derechos de las minorías contra las mayorías, una teología de la vida del sistema y de la muerte para los explotados.

El Bien Común: Derecho de las Mayorías

No se puede hablar de "derechos humanos" sino sobre la base de "el bien común".¿Por qué, entonces, el capitalismo puede apropiarse de la supuesta defensa de los "derechos humanos"? Y¿por qué la misma tradición cristiana tan fuertemente testimoniada por Tomás de Aquino (Ellacuría) ha podido ser recuperada y manipulada?

a) Porque el sistema capitalista ha podido realizar un "proceso de interiorización" abstracta y universalista, de tal manera que se puede hablar de "derechos humanos" prescindiendo de la situación concreta de las personas. Por eso es que puede proceder a una subrepticia "sustitución de sujetos" y en lugar del "individuo concreto", habla de "los pobres" (abstractos). Y entonces la unidad de los individuos se puede hacer, pero de forma *ahistórica* y estrictamente metafísica e idealista con lo cual se ha logrado una aparente independencia total de planos. Pero mientras se ha "consagrado" el orden, la propiedad privada se ha convertido el mundo "idealista", en el mundo de las "leyes divinas" que luego se proyectan para reafirmar y legitimar el "orden

natural" de la propiedad privada. Sin embargo, su contradicción fundamental queda latente y aún cuando aparezcan como una "moral social y política", y su validez dependa del "reconocimiento general" quedan siempre expuestos a la toma de conciencia de los explotados en momentos especiales de la historia. Sin embargo, de esta forma abstracta se pueden plantear como el "ideal" de la sociedad burguesa válido en sí mismo y por eso no se toman de hecho como *proyecto* sino como *norma y medida:* Se habla de "violaciones" precisamente porque el supuesto es que el contenido de este enunciado universal son en realidad relaciones económicas que representan los derechos humanos de los amos.

b) Pero significa, además que la tradición Tomista explicablemente cayó en los enunciados formalistas y en la interpretación en la línea de la abstracción idealista:

> "Dicho en otros términos, no tiene en cuenta las condiciones reales en las que es siempre engañosa la persecución del bien común. De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del Bien Común, ni se tiene determinado cuál es el camino de conseguirlo" (Ellacuría).

Lo que significa que el tema de los derechos humanos es una demanda fundamental y radicalmente histórica lo que necesariamente implica, no sólo la ubicación concreta de la fase actual del capitalismo internacional, sino también sus contradicciones fundamentales que repercuten directa y violentamente sobre las masas populares:

"Si, por ejemplo, se considera que el derecho al trabajo es derecho fundamental y una parte indispensable del Bien Común y se verifica que la mitad de la población activa no tiene ocupación permanente y que un determinado tipo de orientación económica no va a poder resolver ese problema, habrá que decir que esa ordenación económica y la sociedad que la propugna están negando realmente la preeminencia del Bien Común y están anulando un derecho humano fundamental" (Ib).

Lo mismo podría afirmarse de otros derechos a niveles de vida realmente humanos y fundamentales; en el fondo toda defensa de "los derechos humanos" es una defensa *del derecho a la vida* en sus múltiples formas sociales, económicas y políticas.

Desde esta perspectiva, pues, no puede hablarse indiscriminadamente ni de "Bien Común" ni de "Derechos Humanos", ni en el conjunto de las relaciones internacionales ni al interior de los países explotados, si no se puede verificar su existencia y práctica.

En resumen:

"En la realidad de las relaciones mercantiles radica la universalidad de los derechos humanos. En una universalidad de las relaciones mercantiles ella es la base material de la forma de generalidad de los derechos humanos. Es la referencia implícita de la producción mercantil la que permite a los países capitalistas desarrollados, recurrir a los derechos humanos

como expresión de un sentido común al sistema internacional que no hace sino confirmar la vigencia de la lógica de la producción mercantil. La producción mercantil conlleva la forma universal de los derechos humanos, pero implica a la vez su falsa universalidad. La forma general de la norma se basa en la desigualdad social como su premisa natural" (Lechner).

Es decir que, en definitiva, el real y efectivo ejercicio de los derechos humanos quedará siempre supeditada a los "derechos del capital"; de esta manera los derechos humanos podrán funcionar como un "atributo universal" prescindiendo de la suerte concreta de los explotados.

"Por sus Frutos los Conoceréis"

La sospecha original, pues, de que existe una anti-teología, o una teología de la muerte queda asentada. Y, por tanto, el aserto de que toda producción teológica que explícita o implícitamente se ligue a las relaciones de producción en la fase actual de la internacionalización capitalista, se verifica de hecho como sustento ideológico de dominación y explotación, queda también más clarificado. Esta advertencia, sin embargo, asume también la previsión de que como sustento ideológico, esta teología tendrá que seguir la misma lógica de dominación y muerte que irá imponiendo la expansión capitalista. Y, entonces, las preguntas estrictamente teológicas se volverán de nuevo preguntas radicalmente históricas: ¿Caín, que has hecho de tu hermano? (Gen. 4,8). Estar ligado a las estructuras de opresión es involucrarse en el odio y la violencia estructural. Y, el que no ama, permanece en la muer-

te. El que odia a su hermano es un asesino y, como lo saben ustedes, en el asesino no permanece la "Vida Eterna" (I Jn. 3, 15).

II. EL QUIEBRE DEL MODELO DE DOMINACION

En los Manuscritos económico-filosóficos, Marx anota:

> "El Comunismo para nosotros no es un estado de cosas que hay que realizar, no es un ideal según el cual la realidad se tiene que ajustar. Llamamos comunismo al movimiento real que supera la situación actual" (19).

Con esto, Marx, quiere decir que es del análisis de las contradicciones del modelo capitalista desde donde surge como modelo alternativo el proyecto de una nueva sociedad. Desde la negación del modelo de dominación es que surge la positividad del proyecto de liberación; es a través del "movimiento histórico" que se puede superar la situación real de dominación. Pero, además, el análisis de la conciencia fetichista no se puede emprender, en la óptica de Marx, sino poner en relación dichas formas de conciencia con el proceso de desarrollo estructural, ya que aquí radica precisamente el secreto íntimo del fetichismo: en la relación vigente entre determinadas normas de conciencia y determinados procesos estructurales. Marx se pregunta repetidas veces sobre el carácter misterioso del fetichismo, sobre

su secreto. Precisamente, porque el fetichismo se esconde detrás de las apariencias; el carácter contradictorio del fetichismo lo hace aparecer de un lado como "afirmación del hombre", pero de otra, es en realidad su negación.

> "El valor no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ellos, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales. Luego, vienen los hombres y se esfuerzan por descifrar el sentido de estos jeroglíficos, por descubrir el secreto de su propio producto social, pues es evidente que el concebir los objetos útiles como valores, es una obra social suya, ni más ni menos que el lenguaje" (20).

Por tanto, para huir de la trampa del fetichismo, la primera condición necesaria es huir de la "óptica burguesa", de su forma de análisis, de su lógica. Huyendo, precisamente, del peligro de ver las cosas como objetos "en sí", dotados de personalidad, cualidades y voluntad propias y no como productos y reflejos de relaciones sociales, como objetivación de relaciones sociales determinadas y, por tanto, de relaciones sociales encubiertas.

La superación del fetichismo, su develación y desenmascaramiento, únicamente se puede lograr en la medida en que el pensamiento se emancipe de la óptica burguesa pero, además, en la medida en que se verifique la emancipación práctica del modo de producción mercantil capitalista.

> ". . . todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nim-

ban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción". (21).

Emancipación teórica y emancipación práctica son dos caras del mismo proceso: la liberación del fetiche. Y como contrapartida, el proyecto de una sociedad sin fetichismo mercantil. Del análisis de las mercancías, Marx, llega a la convicción de que ésta se encuentra estrechamente relacionada con la producción privada y la división del trabajo. Si el producto se vuelve mercancía no es por casualidad, sino, por el contrario, porque se produce en un equema determinado de división del trabajo social, acompañado éste de la propiedad de los medios de producción. Este es el tipo de sociedad burguesa que Marx denuncia; una comunidad de individuos vinculados entre sí, por la división social del trabajo.

La alternativa tiene que ser total:

"Finalmente imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinson eran todos productos personales y exclusivos suyos y, por tanto, objetos destinados directamente a su uso. El producto de la asociación a que

nos referimos es un producto social. . . Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción, como en lo que se refiere a la distribución". (22)

En resumen, la manera de negar el fetichismo es negar la estructura mercantil creando una nueva división del trabajo o suprimiéndola y devolviendo al trabajo su carácter real, es decir, su carácter social. La negación del mundo abstracto del fetichismo lleva necesariamente a la afirmación del hombre concreto y de su mundo, ésta es la antítesis de la trascendentalidad fetichista. El "equilibrio" buscado por la ideología liberal, no se logra a través de la institucionalización de los valores burgueses, sino por el dominio y control consciente por parte de los hombres sobre su vida material.

Y, en cuanto a la religión, no es por la predicación de los valores de la libertad e independencia que estos se conquistan y se aseguran, sino reconociendo los mecanismos estructurales que crean y dan vida a ciertos valores en la sociedad y asesinan o excluyen a otros cómo se logrará una sociedad de hombres libres. Estamos así, en las antípodas del humanismo abstracto propio de la religión.

Tanto el humanismo burgués, como la religión, desconocen el papel de la mediación estructural y, por tanto, desconocen sus mecanismos. Por esto, para explicar el mundo y sus desarrollos sociales en sus verdaderas y más profundas causas, inventan los supermundos poblados de potencias extrañas que dirigen la historia: estas potencias, son los valores y sus encarnaciones más o menos variadas.

Afirmando al hombre concreto, podemos comprender mejor la posición de Marx ante la religión, que es lo que más específicamente aquí nos interesa. Veíamos cómo la religión propone, a modo de meta ideal, un orden de plena reconciliación del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo. Esta reconciliación plena, en el cristianismo, es representada en la imagen de Cristo, negación de todo fetiche. Ante la auténtica conciencia cristiana, "el dinero", "el capital", aparecen como el anti-Cristo. Marx, comparte y coincide con esta denuncia, pero no coincide con lo que cierta experiencia religiosa entiende ser la negación del anti-Cristo (negación de la negación).

En efecto, cuando Marx aborda el fetiche dinero en "El Capital", toma las palabras del Apocalipsis relativas al dinero (la Bestia), que en el texto bíblico están caracterizando la obra del anti-Cristo. Ahora bien, si en la denuncia hay identidad entre Marx y la Biblia, en la solución no lo hay, por lo menos a primera vista. ¿Cuál es la superación de la Bestia? ¿Cuál es la negación del anti-Cristo? Para Marx, no puede ser el Cristo de la religión, porque él es una abstracción, es otra mediación más que como un nuevo fetiche gobierna las relaciones de los hombres. La negación del anti-Cristo es el hombre concreto, es decir, el hombre sujeto de su propia historia y dominador de sus condiciones materiales de existencia. Pero este hombre, está apenas en formación; el surgimiento del hombre nuevo (Robinson Social) se configura en el proceso de toma de conciencia, de organización y movilización política de las mayorías para quebrar el sistema de dominación. Cristo, únicamente podrá ser la negación del anti-Cristo, en la medida en que sea la proclamación de este hombre concreto y el movimiento de su construcción. Pero esto significa,

quebrar el mundo idealista y metafísico de la religión, su universo abstracto y supra-histórico. El cristianismo llegará a su verdadera esencia, en la medida en que mantenga siempre viva la dialéctica de su propia destrucción como "religión", es decir, como abstracción idealista burguesa. Es decir, en la permanente negación del reino del anti-Cristo.

El Cristianismo Anti-Utópico y su Lógica

La tradición cristiana se concentró muy específicamente en considerar al anti-Cristo como la "inversión de Cristo":

> "En esta figura se percibe la posibilidad de una Imitatio Christi, con signo opuesto; o como el reflejo del espejo, en el cual todo es idéntico, pero al revés. Esta inversión está más claramente anticipada en el análisis paulino de los dos reinos, el reino de la muerte y el reino de la gracia o la vida, que son ordenamientos de la totalidad social según dos principios contrarios: vida o muerte". (23)

Una teología anti-utópica lleva hacia la muerte.

> "La teología se transforma en una gran justificación de una vida que vive al dar muerte a otros" (24).

La teología anti-utópica es una visión global desde el poder; y de una opción de clase a partir de aquí, se efectua-

rá una inversión de los símbolos centrales de la utopía central del cristianismo. Una inversión anti-utópica de los elementos centrales del cristianismo los convierte en vehículos de muerte. Se podrá, entonces, en nombre del mismo cristianismo, "satanizar" los ángeles de libertad y de igualdad e incluso la imagen de Cristo portador de libertad se presentará como ideal de sumisión y resignación pasiva; estas virtudes anti-utópicas son precisamente las virtudes propias de los fetiches. La esencia del cristianismo es totalmente otra:

> "En el centro del mensaje cristiano se encuentra un pensamiento utópico. Se trata de una utopía trascendental, que arranca desde la inmanencia. Así que no hay solamente una imagen utópica del nuevo mundo, sino también una anticipación de la nueva tierra en la acción humana presente. Esta anticipación es, a la vez, un elemento para apresurar la venida de la nueva tierra. Sin embargo, esta anticipación no es la que realiza la nueva tierra. Falta la venida del Señor, en el Día del Señor; ella da la realización plena a aquello que fue anticipado en la acción de los cristianos como movimiento mesiánico. Por eso también, la imagen del pan bendecido. Significa la apertura del mundo presente al mundo mesiánico por venir. En tal visión del mundo, jamás se concibe un Mesías que venga para destruir los movimientos mesiánicos, ni una bendición que sustituya el pan. El hombre, no vive solamente del pan sino del pan bendecido, pero jamás vive de la bendición en vez del pan". (25)

Esta anticipación cristiana siempre ha significado una

anticipación por la fe, y esto significa que es por el sujeto en comunidad, que en última instancia es la humanidad entera. Frente a la realidad de una sociedad dividida en clases, el Estado, etc., . . . la comunidad cristiana se entiende a sí misma como "portadora de luz" frente al universo de las fuerzas del mal o "las tinieblas".

Una interpretación anti-utópica del cristianismo parte siempre desde una reinterpretación de la autoridad política y la estructura de clase; y en esta medida empieza a ser una teología y una religión del poder. Y entonces sí, se puede interpretar la autoridad como venida de Dios; una vez hecha esta inversión, se desarrolla todo un proceso de inversión de los símbolos cristianos. Franz Hinkelammert analiza la metamorfosis misteriosa de inversión seguida por algunos símbolos centrales del Cristianismo, como son: Lucifer (convertido en Satanás), el orgullo o la soberbia, la cruz. Si en el cristianismo primitivo, Lucifer llegó incluso a ser referido a Jesús, poco a poco se operaba la inversión por la influencia de la gnosis y luego por el neoplatonismo de Orígenes. Lucifer, es ahora el ángel supremo levantado contra Dios y dirigido por su afán de poder y entraña un profundo sentido antisemita y antipaulino en su concepto centro de la "nueva tierra". Lucifer, convertido en Satanás, quiere decir que donde hay luz natural, está Satanás.

> "En este sentido rígido, la imagen del Lucifer, se implantó recién en la religiosidad popular de la Edad Media. Con esta misma imagen en la cabeza, los conquistadores españoles entraron en el Perú incaico; allí vieron que el culto de la luz tenía vigencia; así concluyeron, sin ninguna vacilación, que

se trataba de un culto a Lucifer, y se sentían legitimados para no dejar "piedra sobre piedra". A partir de allí, esta concepción se transformó en uno de los pilares de las campañas anti-utópicas llevadas a cabo en nombre del cristianismo, uniéndose constantemente con un fuerte sentido antisemita. Hoy, es una de las imágenes claves usadas por las juntas militares de América Latina en su campaña contra la utopía, en nombre del cristianismo. Se trata de una diabolización de una muy antigua esfera central de la fe cristiana, proveniente de una inversión anti-utópica, a través de la cual se defiende el poder. En tanto el ángel de la luz es visto como Satanás, la utopía cristiana misma, es denunciada como obra de Satanás" (26).

La lógica de esta inversión es la reformulación de la Imagen de Jesús como un anti-Mesías; es decir no ya como el liberador, sino como el juez y el rey; Cristo Rey es un anti-Mesías que viene a destruir a todos los movimientos mesiánicos. Y mientras el sentido original de "orgullo" es fundamentalmente contrario al proyecto de liberación, dentro de la visión anti-utópica toda aspiración utópica es precisamente "orgullo" y soberbia. Cuando los explotados se levantan para reclamar su libertad y sus derechos, están poseídos de la soberbia de Satanás; su rebeldía es satánica, es diabólica. Obviamente, se trata de la total inversión de la fe paulina. La represión de los gobiernos militares se puede entonces interpretar como una acción contra la soberbia diabólica de las masas empobrecidas y de todos aquellos que buscan la instauración del reino de la libertad.

Otro tanto acontece con la "superación de la cruz" contenido original de la tradición cristiana; porque, como

precisa acertadamente F. Hinkelammert originalmente los símbolos de la fe cristiana más decían en relación a la esperanza, a la vida, a la fecundidad, que a la cruz (el ancla, el buen pastor, el pez, el cordero). El mensaje central era la resurreción, es decir "la cruz superada". Pero con la llegada del cristianismo al poder (en tiempo de Constantino), en adelante, los símbolos originales son invertidos y el lugar central que ocupaba la resurrección empezó a ocuparlo la crucifixión. En torno a este eje de reinterpretación y abstracción, Cristo y los misterios cristianos" empiezan a girar en torno a la muerte más que la vida, la sumisión más que la rebeldía, la desesperanza más que la acción histórica esperanzada. La crucifixión llega a ser la clave del cristianismo; en otras palabras, como dice Hinkelammert, el cristianismo se convierte en la Buena Nueva de la crucifixión y de la muerte. Sabemos perfectamente que este fue uno de los problemas centrales que las cristologías clásicas no pudieron resolver. La cruz y la crucifixión se convirtieron en la celebración ritual de la anti-utopía y de la muerte. En otro ensayo, hemos señalado cómo esta abstracción se extiende también a los culpables de la crucifixión; en el fondo, no se trata de una persona, sino de un ente abstracto: el mal. El mal es el culpable. En la raíz, hemos llegado de nuevo al mismo punto donde se sitúan los fetiches denunciados por Marx, porque, el cristianismo anti-utópico es precisamente lo que Marx llama: la religión del hombre abstracto.

La consecuencia de la visión anti-utópica es precisamente la visión dualista que proyecta la acción religiosa de los cristianos hacia actitudes privadas y ahistóricas. Carne y cuerpo se identifican para luchar contra el alma; aquellos resultan ser los "crucificadores" de ésta, en la

medida en que pretenden hacer triunfar sus intereses (los "apetitos carnales"). Por tanto, no hay más que aceptar la cruz pero jamás superarla; y esta aceptación se convierte en mortificación permanente de la carne y del cuerpo y por esto mismo se convierten en "crucificados". Debajo de toda visión anti-utópica se encuentra este dualismo fatal, alma-cuerpo luchando entre sí. El alma sólo podrá triunfar de las concupiscencias del cuerpo cuando logre rescatar al cuerpo para otra vida: se trata de una vida del cuerpo etéreo, sin necesidades, un cuerpo "celestial". Y el cielo consiste precisamente en algo totalmente contrario a la vida presente; el infierno, en cambio, es el estado del cuerpo eterno, allí el cuerpo sí sigue sintiendo necesidades.

Además, el ingrediente religioso, el infierno, tiene como componente esencial "las necesidades eternas". Curiosamente, el infierno es, precisamente, lo que Pablo llama "nueva tierra". Pero en el proceso de fetichización, este proceso de inversión está hecho.

Por tanto, esta visión anti-utópica del cristianismo tiene, por fuerza, que colocar en el centro la crucifixión y hará girar en torno a este eje todo el universo simbólico y ritual; la Eucaristía, por ejemplo, será primordialmente, la celebración de la muerte del Señor.

> "La misma Eucaristía se transforma así en celebración de la crucifixión, pues el pan es transformado en carne y el vino en sangre. En la celebración de la resurrección era al revés: carne en pan, sangre en vino. Y en el pan de la hostia es simbolizado este cuerpo etéreo de la vida eterna sin necesidades ni go-

ces: la hostia es un pan que no sirve ni para satisfacer necesidades ni para sentir goce alguno". (27)

La consecuencia más trágica se detecta en la concepción de la pobreza y en la actitud frente al pobre. Si el cuerpo y sus necesidades tienen que ser "crucificados", la pobreza como carencia debe ser vista, no sólo como ideal, sino como algo "santo", porque mientras menos se satisfagan las necesidades del cuerpo más cerca se estará de la vida eterna, la vida ideal. Y de aquí a la visión romántica de la pobreza no hay más que un paso . De aquí se puede concluir prácticamente a un estilo de vivir de los dominadores: la austeridad. Y la austeridad será sinónimo de pobreza santa. Ya en este terreno no hay ningún problema para decir que los "ricos son pobres" y los "pobres son ricos". El fundamento de esta argumentación sigue siendo indefectiblemente el dualismo radical en que se cimenta: pobreza espiritual-pobreza material; la pobreza material fácilmente es identificada con la "soberbia" e incluso con la avaricia. Los pobres son avaros. Los ricos con un cierto "estilo de vida" son los auténticos pobres:

> "De esta manera, para aquellos que imponen a la sociedad estos altos valores eternos, el desprecio del cuerpo resulta precisamente en un nivel de consumo y un estilo de vivir. Este estilo de vivir se determina independientemente de las posibilidades económicas, es decir de la satisfacción de las necesidades de los otros.
>
> Su consumo es incienso de valores eternos, y por tanto intocable. Ni ellos mismos pueden renunciar a él, porque están obligados a vivir una "vida decoro-

sa". No son ellos quienes consumen. Son los valores eternos los que consumen a través de ellos "y toman cuerpo". Su consumo es, por tanto, espiritual. Quedan pues, dos formas de pobreza: la del desprendimiento interno que lleva al consumo como gastos de representación de los valores eternos, y la pobreza material. Las dos se acercan a la eternidad del cuerpo etéreo. La pobreza material lo hace negativamente; y la pobreza del desprendimiento, positivamente. Así que, los verdaderos pobres son aquellos por desprendimiento: ellos son pobres por libertad. El verdadero pobre .es pues, el rico" (28).

Es en la antítesis de la ética utópica del amor al prójimo como esencia del comportamiento cristiano. Esta "ética de la muerte" no sólo justifica la suerte desgraciada de los pobres, sino que en momentos de especial efervecencia puede incluso justificar sin más la muerte de los que atentan contra el "estilo de vida" de quienes representan la ética de los valores eternos; es decir de los poderosos.

En el ámbito social esta interpretación coloca a los pobres como "los violentos"; no son ellos quienes sufren la violencia sino quienes la infligen cuando al reclamar sus derechos (techo, pan, trabajo, etc. . .) se convierten en inseguridad y sufrimiento para los ricos; ahora son los pobres los "crucificadores"; la justicia de los pobres es la violencia para los ricos, porque cuando la justicia es "obligada" es violencia. La inseguridad de los ricos es ahora fruto de la desesperación y odio de los pobres. Y no será raro que la religión y la teología lancen un mensaje de resignación virtuosa de los ricos: deben aceptar su cruz, deben dejarse crucificar por el odio, la amenaza, la sublevación de los pobres.

Es ahora el rico quien resulta identificado con los misterios centrales del cristianismo: Sólo volviendo a reinvertir el discurso podremos volver la visión utópica del cristianismo. Y ésta empezará de raíz, diciendo que son los pobres los privilegiados, son ellos los crucificados y son ellos también quienes están en capacidad de identificarse históricamente con la resurrección de Cristo.

Dialéctica de la Esperanza

El quiebre de una religión del fetichismo, viene afirmada a partir del hombre concreto, precisamente, como negación del fetiche. Sin embargo, este hombre concreto jamás podrá constituirse dentro de un proyecto liberador más que en la medida en que al mismo tiempo que se liga a un "proyecto utópico" institucionalizado en una organización revolucionaria, queda abierto más allá de todo modelo institucionalizado. Es decir, cuando queda abierto permanentemente hacia el horizonte infinito de la utopía liberadora. En otras palabras, el hombre concreto, negación de la trascendentalidad alienante, lo es en la medida en que el mismo sea concebido en su dimensión de trascendental. El hombre concreto trasciende pues, las relaciones mercantiles; más aún, es su negación total; este es el horizonte de lo que Marx propugnó como la factibilidad de la "revolución total" generadora de la nueva sociedad y el hombre nuevo. En términos teológicos, diríamos que aquí se genera la "dialéctica de la esperanza", que involucra tanto las mediaciones reales de factibilidad, como el horizonte infinito como meta total y universal de realización de un orden de libertad.

De esta manera el fin está siempre ausente, movien-

do e inspirando los procesos concretos, sin embargo, nada hay más opuesto a una concepción utópica que el concebir la utopía como "viaje infinito" sin meta precisa. El hombre concreto no es sino el HOMBRE TOTAL, el HOMBRE NUEVO; dentro de un pensamiento ideológico e idealista, la factibilidad de este hombre sólo es asumida dentro de un orden imaginario (factibilidad imaginaria). Lo distintivo del pensamiento fetichista y mítico es precisamente establecer una línea de factibilidad directa entre hombre concreto (valores universales) y las estructuras intra-históricas (instituciones particulares). La crítica del fetichismo consiste precisamente en mostrar esta relación, como falsa, demostrando cómo las estructuras no realizan al hombre genérico, sino, por el contrario, son su negación y, por tanto, toda pretendida realización, no es sino una burda imaginación, mantenida con fines de dominación. Por tanto, dentro de una perspectiva verdaderamente utópica la realización del hombre concreto, total, nuevo, es más que un punto, es un proceso permanente, pero no indefinido. Desde esta misma perspectiva es que, la crítica a la religión es la condición indispensable para el verdadero acercamiento a la comprensión de lo que ella afirma.

Frente a la concepción abstracta e idealista de la concepción anti-utópica de la religión, Marx colocó al Hombre concreto que imanta al caminar de los hombres en su producción material de la historia. Para Marx, esto constituía uno de los descubrimientos, según lo afirmado por él en su carta a J. Weydemeyer, el 5 de marzo de 1852:

> "Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va uni-

da a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí, más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases . . . " (29).

El vacío creado por la crítica religiosa y la afirmación del hombre concreto, bajo la imagen de la sociedad sin clases, afirmación trascendental, constituyen para el cristianismo el lugar de reencuentro con la experiencia cristiana original. Pero esto exige dejar en el camino las figuras idolátricas que han sustituido esa experiencia, o mejor dicho, en las que esa experiencia se ha objetivado a lo largo de la historia, objetivación que ha constituido, al mismo tiempo que su realización, su propia negación. En efecto, en un mundo donde las cosas reinan por encima del hombre, en un mundo donde las objetivaciones son vividas como hipótesis personales y no como lo son, es decir, mediaciones de relaciones sociales entre los hombres, es lógico que, perdida su identidad (identidad que ha traspasado las cosas), el hombre las busque y crea encontrarla en los fetiches de todo tipo. En un mundo semejante, el fetichismo religioso es el soporte imaginario, por excelencia, de los demás fetichismos. La crítica marxista en su acción iconoclasta, que no es únicamente acción destructora de fetiches, sino, al mismo tiempo, acción que muestra el camino de la verdadera búsqueda, el camino del hombre concreto en sus relaciones sociales, obliga al hombre a emprender EL CAMINO de su liberación total.

Surge entonces, para los cristianos una pregunta: ¿Qué

sentido tiene la fe en una sociedad que se pretende como totalmente dominada por los hombres?

El dominio por parte de los hombres de las fuerzas de la naturaleza y de sus relaciones sociales ha traído la destrucción de las religiones tanto "naturales" como las "humanistas" y esto vuelve a lanzar la cuestión: Cómo aún no viviendo en una sociedad conscientemente regulada por los hombres, no podemos dar ahora una respuesta adecuada, pero sí podemos adelantar y dar cuenta de la relación existente, por una parte, entre conciencia religiosa fetichista y marcos estructurales de dominación, y por otra, entre conciencia creyente y procesos de liberación. En efecto, la lucha por la liberación respecto de la religión supone y exige la lucha por la liberación respecto de las formas mercantiles de existencia social. Así como no puede existir una sociedad sin clases donde existan relaciones de dominación, tampoco puede percibirse el núcleo de la experiencia de la fe, que es experiencia de libertad, donde existan estas relaciones. La emancipación respecto de las formas religiosas, es decir, ideológicas de la fe cristiana, implica la emancipación política, social y, en última instancia, económica, respecto del modo de producción mercantil.

Ninguna "renovación" llegará a destruir a los fetiches sino luchando directamente contra el sistema que los produce y sostiene; la radicalidad de la fe lleva necesariamente a la destrucción del sistema de dominación. La dialéctica que existe entre el horizonte infinito de la utopía y su institucionalización en las mediaciones de los procesos concretos, es la misma que existe entre fe y religión. Esta cuestión más que ser un problema directamente teológico, es histórico con todas sus implicaciones económi-

cas, sociales, políticas, culturales, etc.. . . Esta es precisamente la dialéctica de la experiencia de fe dentro de los procesos de liberación concretos.

Teología de la Liberación — Teología de la Vida

Si existe pues, una "teología de la muerte", también está emergiendo durante las últimas décadas en América Latina, una Teología de la Liberación, es decir de la Vida. Y digo, ya desde décadas, porque aunque la verbalización más o menos sistemática haya aparecido en los últimos años, las prácticas revolucionarias vienen de atrás y se han alimentado de la "sangre de vida" de muchos que han caído en su empeño de trastocar las relaciones sociales de dominación en relaciones históricas de libertad. Este dinamismo está echado a andar y cala ya en las entrañas del proceso histórico internacional. De tal manera que si hablamos de una internacionalización del capital, también hemos de atestiguar una internacionalización de la lucha revolucionaria de las masas que ahora se niegan a seguir siendo pagadoras de tributos.

El proyecto político de liberación es en realidad el proyecto de la vida. Pero, aún cuando no le dedico ahora un apartado específico, es en realidad el trasfondo permanente, la plataforma realista para poder "pensar en términos alternativos", el amarre histórico para poder atisbar el surgimiento de un nuevo "sentido común" proletario un nuevo "espíritu de las instituciones", no ya de opresión sino de liberación tanto como horizonte infinito que como institucionalizado en las organizaciones revolucionarias y, muy especialmente, en las experiencias históricas que como

Cuba, Vietnam, los países africanos, etc. . . están ahora en el avance hacia la nueva patria de la utopía revolucionaria de libertad.

Hay un imperativo de poder poner en común el desenmascaramiento de las armas estratégicas y tácticas del enemigo; y en gran parte lo hemos hecho, como para poder cimentar una tarea política realista y revolucionaria tanto en lo estratégico como en lo táctico, siempre bajo la inspiración de la utopía movilizadora hacia la conquista final. Queda, pues, como prioridad para próximas reflexiones personales locales, regionales y aún continentales.

Por tanto, la Teología de la Vida debe ser ubicada precisamente allí donde se estructura históricamente el quiebre tanto de las relaciones económicas de dominación, como sus exigencias políticas e ideológicas. Allí donde es posible el trastocamiento; porque sólo allí mismo es posible, metodológicamente, asumir "el acto político total" y convertir la teología en un verdadero instrumento político estratégico-táctico dentro del proyecto de libertad. La Teología de la Vida se ubica allí donde se hace posible la construcción de un "consenso" alternativo, de un "sentido común" ya no de la sociedad burguesa sino del proletariado; allí donde al mismo tiempo que es posible subvertir las raíces de la "legitimidad" burguesa, se puede generar con realismo, la conquista de las etapas intermedias hacia la conquista de la utopía, dentro de la disciplina organizada del proyecto político revolucionario.

Esta perspectiva nos abre un hito de importancia incalculable para el futuro del trabajo teológico desde nuestra perspectiva. Somos testigos de un avance cualitativo que tie-

ne carácter de irreversible y que también deberá seguir la lógica y las gestas del proyecto de liberación. Hay muchas y agudas cuestiones que han sido planteadas y aún deben ser maduradas incluso en su misma propuesta. Estamos al inicio de esta nueva etapa que nos proyecta con enorme y renovada esperanza y pasión hacia la construcción histórica de la utopía revolucionaria. Por tanto, sólo algunas brechas por las que se ha orientado este trabajo.

Reapropiación Social de la Utopía Liberadora por los Explotados

Dentro del mismo sentido anterior, y aunque sabemos que se está haciendo en algunos lugares del continente, queda para otro capítulo la reflexión que arranca directamente de los movimientos locales específicos quedando como tarea abierta, y aquí una vez más debemos confesar la insuficiencia de nuestro trabajo,cuando constatamos que las prácticas avanzan más rápido que nuestro servicio de reflexión sistemática.

Sin embargo, podemos decir que dentro de las luchas políticas populares, sobre todo las que han alcanzado una cierta lucidez y organicidad política, los modelos reformistas se desmoronan. La experiencia nos ha demostrado cómo a partir de este contexto el carácter antipopular aparece a los ojos de las masas organizadas de modo flagrante. En otros casos, son los mismos efectos anti-populares que tocan directamente a las masas populares, las que se encargan de manifestar los verdaderos intereses de las medidas económicas y políticas de los gobiernos. Y esto nos deja entrever ya en el mismo terreno político la viabilidad

o inviabilidad de los proyectos reformistas. En ambos casos las contradicciones se levantan aunque con mayor margen de agudizaciones.

Esta experiencia prolongada de sectores populares cada vez más amplios, sigue siendo el fenómeno más impresionante de los países dependientes; y es a partir de este quiebre del "amarre" entre las relaciones económicas burguesas y su teología dominante que se plantea la lenta pero real construcción de otra manera de organizar los símbolos y las representaciones teológico-religiosas. No ya en función de una relación de sumisión al mundo sacrosanto de las mercancías donde estas se vuelven objetos de piedad, sino en la esfera del horizonte infinito de la utopía de libertad donde se puede confesar al Dios que da vida (Job. 4,21-24). Dentro de esta perspectiva, el trabajo teológico entronca con la larga tradición subversiva del cristianismo; con la praxis histórica de todos los grupos y movimientos que a lo largo de la historia han hecho de la organización religiosa, de sus símbolos y su teología, un virus permanente de rebelión. De aquí, la enorme importancia que ha cobrado lo que podemos llamar " la recuperación de la tradición", y sus virtualidades revolucionarias permanentemente expuestas a la recuperación y manipulación al servicio del "espíritu de las instituciones " dominantes.

Esta recuperación es posible y legítima en la medida en que las mismas prácticas tanto personales como colectivas de comunidades cristianas cada vez más amplias, han entrado por un proceso de re-lectura "práctica" del Mensaje; es posible y legítimo, porque a fin de cuentas, el proceso de liberación no es otra cosa que la apropia-

ción social que los pobres vuelven a hacer de la Buena Nueva, a ellos prioritariamente dirigida.

"He Venido para que Tengan Vida, y la Tengan en Abundancia"

Si el contenido radical de la teología dominante es la "Muerte", el núcleo esencial de la Teología de la Liberación, es la "Vida"; porque lo ha sido también de la utopía revolucionaria del cristianismo, cuyo centro es precisamente CRISTO —"EL VIVIENTE". Sólo que desde la más antigua tradición, la vida debe ser recuperada en toda su plenitud y materialidad. En el proceso histórico de los israelitas, la vida aparece estructurada en el doble binomio: "vida-bien", "muerte-mal". En ambos casos la dimensión es realista y de una profunda materialidad histórica, no podía ser de otra manera de acuerdo a la cultura e ideología orientales. La vida es el bien por excelencia, no es sólo el presupuesto de todos los bienes y la posibilidad radical de acrecentarlos, sino también la potencialidad de conquistar permanentemente la libertad: "el hombre, todo lo que tiene, lo entrega por su vida" dice Job (2,4; cfr. Eccl. 8, 4).

La prolongación de la vida hasta una "vejez dichosa" (gen. 15, 15; 25,8; Jud. 8,32; Tob. 14, 3-14) en la que el "justo muere viejo y saturado de existencia" (Gen. 25,8; crf. 16,23; 35,29; Job. 42,17, etc. . .) es considerado como "bendición". El Deuteronomio, lo único que promete a los que obran la justicia es "una larga vida" (Dt. 5,6; 16,20; 30,19).

VIDA: significa la totalidad existencial e histórica del

hombre y de la comunidad y está ligada a las nociones de "ponerse en movimiento" para "actuar" y "transformar". Y es que la vida en plenitud es "la vida colectiva en un orden de libertad"; esta era precisamente una de las bases fundamentales de la religión israelita. "Vida", es pues, un concepto grávido y que se reconoce sobre todo en la dinámica de la acción transformadora del cosmos (Gen. 7, 21ss; 26,19; Job 33,20; Sal. 69,34; 143,3). Jamás se habla filosóficamente de "la vida" en abstracto, sino siempre dentro de una dimensión materialista, existencial e histórica. Su realización la acerca semánticamente a las nociones de "luz", "alegría", "paz" (Sal. 27,1; 36,10; Job. 3,20; Prov. 3,2; 19,8; Dt. 8,1). La sola existencia no es ya "vida", ni mucho menos puede ser vida la existencia desdichada, estas situaciones degradadas más parentesco tienen con "la muerte" (Gen. 43,8, 2 Re 7,4; 1 Sam 30, 12). Sobre esta materialidad es posible dar un sentido religioso a la existencia en la libertad ya que "sólo los vivos pueden alabar a Dios". Yahvé es precisamente el "Dios de los vivos" justamente porque está ligado al proyecto de libertad del pueblo, y el pueblo "vive" cuando es liberado, esta es la tradición del Exodo. Realizar la existencia, en condiciones históricas de fuerza, salud y prosperidad colectiva es "vivir", lo contrario es esclavitud y muerte (Rom. 3,16; 4,22; 3,21; 4,13; 8,35; etc. . .); en el horizonte infinito de la utopía israelita, se coloca a Yahvé como "eternamente viviente" en contraposición a los "dioses muertos" o de la muerte (Dt. 5,23; Jos. 3,10, Jer. 23,36; Mt. 16,16; 26,63; Act. 14,15; cfr. Dt. 32,40, Dan. 12,7, Eclo. 18,1, Ap. 4,9; 10,6). En el Nuevo Testamento esta tradición encuentra su máxima expresión en Juan y en la experiencia pascual de los sinópticos. Para Juan, "la vida" es la máxima expresión de la libertad. Toda la salvación de Jesucristo viene enraizada a la

vida; en ambas conclusiones colocará estratégicamente la fórmula "para que creyendo tengáis vida" (cfr. Jn. 20,31). Todo el proyecto histórico de Jesucristo giró en torno a este cometido central: El mismo podrá llamarse "La resurrección y la vida" (Jn. 14,16).

Es de suma importancia señalar que para Juan no hay diferencia sustancial entre "Vida" y "Vida Eterna" (cfr. Jn. 17,2; 1 Jn. 1,2, 5,20). Juan llega incluso a establecer la relación histórica entre ambas dimensiones de la misma realidad, "el que cree en el Hijo, tiene la vida eterna" (Jn. 3, 36). Esta dimensión histórica, la asume Jesús al proclamarse "Pan de Vida" (Jn. 35,48), por eso es que para Juan, entrar en la lógica de "la vida" es entrar en la lógica del amor (Jn. 12,50; cfr. 1 Jn. 2,17; Jn. 13,34; 15,12; 1 Jn. 2, 7-10). Y, el amor a los semejantes hasta la entrega de la propia vida, venciendo todo egoísmo opresor y asesino, es el signo de haber hecho el tránsito de "la muerte" a "la vida" (1 Jn. 2,29; 3,9, 4,7; 5,1.4.18).

Para los sinópticos, la experiencia radical de "la vida" es la experiencia de la "resurrección". Cristo es el "Viviente" (Hechos de los Apóstoles) que ha triunfado sobre la muerte. Ahora bien, sin pasar por alto las dificultades que se han presentado en la teología para interpretar estas narraciones, hago una opción de interpretación privilegiando el realismo histórico y la materialidad de las narraciones sin que con esto quiera defender, necesariamente, la teoría "fisicista". Pero sí importa definitivamente recuperar en toda su dimensión histórica, lo que los sinópticos entendieron como "resurrección". Todas las narraciones sinópticas son "narraciones" de "comunicación"; con eso entroncan con la larga tradición veterotestamentaria de que

"Dios, es Dios de vivos, no de muertos", "los muertos no pueden alabar a Dios". Cristo "se comunica" porque está "vivo" y porque está vivo, se puede comunicar dentro de una "libertad insospechada"; por esto mismo el "pueblo nuevo" surge de la comunicación en la vida y en la libertad históricamente conquistadas. Este es el nuevo pueblo "pascual". Otro tanto, podemos encontrar en la tradición Paulina.

Por tanto, todo proyecto de opresión entraña una lógica de muerte y toda teología que se liga a sus intereses se convierte en una teología para la muerte, en una anti-teología, precisamente porque esperamos "un cielo nuevo y una tierra nueva" (2 Pe. 3,13).

"Ya no Habrá Muerte, ni Luto, ni Llanto, ni Dolor"

La transformación religiosa de las relaciones económicas de explotación, las convierte en portadoras de muerte; tienen "como esencia la negación del hombre y su posibilidad de vivir. Son portadores de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es Anti-hombre" (30).

Y esto queda nuevamente evidenciado en las propuestas teológicas acordes al modelo económico, político e ideológico de la actual internacionalización del capital y en la "resurrección" de la Doctrina Social de la Iglesia.

Pero esta ideologización teológica de la dominación, jamás podrá arrancar el elemento utópico latente en la práctica de muchos cristianos y jamás podrá invalidar sus ingredientes "mesiánicos", en nombre de la legitimidad y estabi-

lidad del orden establecido. Porque, a partir de la tradición fundamental de "la vida", se puede operar una tarea de desenmascaramiento de "las inversiones" anti-utópicas que hace esta teología, y por el que los derechos de las mayorías explotadas queden supeditados a los intereses de las minorías dominadoras. Mediante un proceso de espiritualización y abstracción universalista, la protesta y la lucha justa llegan a ser "soberbia" y "caos", la humildad se vuelve sujeción virtuosa, y la cruz, el disfrute dichoso del paraíso de esta tierra.

Esta misma es la inversión que se ha hecho de "la muerte". Incluso bajo el influjo de cierta teología existencial, la muerte se ha fijado como la "natural finitud de la existencia humana"; según esta teología, la muerte no puede ser un acto puramente destructor desde fuera, un suceso biológico o un incidente imprevisto que el hombre no tiene más remedio que aceptar con absoluta pasividad, sino que tiene que ser simultáneamente una activa realización desde dentro, un dinámico entregarse a esa realización, una plena y definitiva confirmación y consolidación de la vida y una total auto-posesión de la persona. Es decir que, al experimentar la muerte, el hombre precisa realizar el postrero y más sublime acto de libertad mediante el cual acoge la muerte como consumación en el misterio de Dios. Por supuesto que el fenómeno de la muerte (en abstracto) del hombre (también en abstracto), es una muerte natural e "individual" y además, el lugar por excelencia de igualdad entre los hombres. Más aún, se le considera como " el momento privilegiado de la libertad humana y una situación excepcional de la esperanza cristiana".

Pero en el núcleo de la tradición utópica cristiana, la

muerte aparece muy específicamente historizada y juzgada. Los hombres no fueron creados "para morir" sino para vivir.

Pero el proyecto de libertad como "proyecto para la vida", se contrapone al proyecto "de esclavitud" o proyecto para la muerte. El plan original no contempla "la muerte" (Gen. 2,17), es decir, la esclavitud, la opresión, la miseria generalizada a causa de relaciones sociales injustas.

Por esto mismo es que "el reino de la muerte" aparece contrapuesto al "reino de la vida". El reino de la muerte, es el reino de Satán (Heb. 2, 14); la voz de los muertos no se oye en la alabanza:"Dios sobre la tierra" (Sal. 6,6; 88, 11ss; 115, 17; Eclo. 17, 27ss). Al igual que "la vida", "la muerte" es asumida en toda su materialidad histórica; jamás se especula sobre la muerte en abstracto. Su presencia se conoce en situaciones concretas de degradación y miseria; de dominación y explotación. Vencer la muerte, es de otra forma, la esencia de la utopía del cristianismo.

Desde esta perspectiva nos importa, por tanto, asumir "la muerte" no tanto del hombre en abstracto sino de las mayorías explotadas en concreto. Desde esta óptica no es cierto que todos los hombres sean iguales ante la muerte, ni menos que la muerte sea el lugar de "igualdad" por excelencia. Esto es lo que conforma el núcleo anti-utópico de la teología dominante; por eso puede legitimar una "situación de muerte". Los explotados no son más iguales frente a la muerte que frente a la vida, en las condiciones concretas, su muerte jamás es "natural" sino siempre, en cierta medida, violenta.

Precisamente por su continuo desgaste, físico y psíquicamente, producido por las condiciones de vida y trabajo, las energías invertidas en la producción y la falta de condiciones para reproducir sus fuerzas sustraidas a la vida. En realidad esta discriminación frente a la muerte, llega a toda la familia de los trabajadores, porque la estructura de clases del trabajo incluye la estructura clasista del salario. El sistema capitalista se apropia no sólo del producto del trabajo, sino también de la libertad y de la vida de los trabajadores. En otras palabras, el derecho a la vida ha quedado supeditado a la productividad y a la ganancia. *La internacionalización del capitalismo ha llegado a evidenciar que sus soportes políticos, jurídicos e ideológicos han llegado a justificar no sólo el robo, sino también el homicidio. Esta carácter asesino del sistema capitalista se expresa brutalmente en las situaciones límites de "vida-muerte", sobre todo cuando pensamos en dimensiones de masas, pueblos, razas, continentes.* En otras palabras, el sistema capitalista no sólo es violento porque reprima las posibilidades de vida y trabajo de las masas explotadas, sino porque condena a pueblos, razas y continentes a una muerte lenta y una esperanza de vida cada vez más reducida. El proyecto utópico de los explotados es fundamentalmente una lucha contra la muerte y por la vida en la libertad; ligan a su proyecto histórico de emancipación la conquista del "tiempo de vivir". Es decir, pretenden cambiar la vida y cambiar la muerte: "morir después de haber vivido".

No podemos pensar, por otro lado, que la concepción de "la muerte dichosa" de "los justos" en la tradición bíblica se identifique con la concepción teológica burguesa. La muerte "tiene sentido" cuando se ha vivido "según

Dios" y esto significa haber vivido haciendo justicia. La muerte "mala " es en primer término la muerte del "pecado " del "injusto" es decir de aquel que ha obrado según el proyecto de "dominación" y no de libertad. Es el "explotador" de los pobres; es el injusto y violento agresor. Así lo atestigua toda la tradición profética. Pero la muerte mala es también la muerte "violenta", la "muerte prematura", la muerte a la mitad de los días". La enfermedad, la miseria, etc. . . son también encarnaciones de la muerte que opera contra la vida, reduciendo sus cualidades positivas y resquebrajándola prematuramente. No podemos pensar que la belleza de la muerte atribuida a los justos, se identifique con la interpretación burguesa de la muerte. Por demás, es significativo que el Nuevo Testamento se prolongue casi exclusivamente a la tradición de "la muerte mala"; tal vez por la realidad de persecución y violencia de que fueron objeto las primeras comunidades por parte del Imperio Romano. La muerte en tales condiciones aparece como el "poder del pecado", es decir, del pecador, del opresor. Dentro de esta lógica se coloca la muerte de Jesús.

Jesús muere, pero su muerte es una "muerte violenta", es un asesinato en manos de los pecadores, es decir, de las clases altas y poderes políticos tanto de Palestina como de Roma. Su muerte es prematura, una muerte "a la mitad de los días". Sin embargo, la muerte dentro del proyecto utópico de liberación se vuelve para la historia en una "muerte para vida"; y de esta forma la esperanza en horizonte infinito vuelve a quedar dentro de la certeza revolucionaria de que vendrá una época en que "ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor". . . porque las cosas viejas habrán pasado.

"Llenen la Tierra y Sométanla"

> "A través de los diversos modos de 'acción concentrada' entre gobiernos, empresariados y sindicatos, los países capitalistas desarrollados han logrado desactivar importantes zonas de conflicto. Pero al traducir el antogonismo del plano de la producción en una negociación competitiva en el plano político, pagan un precio. Aceptar el pluralismo político implica amortiguar el ciclo de la crisis y, por ende, renunciar a su efecto purgante y revitalizador para el desarrollo del capital. Actualmente, cuando el occidente entre en su quinto año de crisis, los economistas, de la OCDE aceptan como fenómenos estructurales, la persistencia de la inflación incluso en períodos de estancamiento, el permanente incremento del déficit fiscal, debido a los crecientes gastos de legitimación social, y sobre todo, la *EXISTENCIA DE UN DESEMPLEO ESTRUCTURAL"!* (Lechner)

El correlato de este desempleo estructural como tendencia de la actual coyuntura capitalista internacional es precisamente el estado de MISERIA RADICAL, precisamente como consecuencia directa de la imposibilidad que tiene ahora el sistema de poder ofrecer empleo a mayorías cada vez más abultadas.

Por eso es que la agresión al mundo del trabajo es cada vez más radicalmente, una agresión al mundo de la vida. Es asumir la vida del sistema sobre la muerte de las mayorías explotadas. Preferir la industrialización, "la urbanización", con todo lo que esto implica como modelo capitalista antipopular subyacente, es un principio radical de

violencia; y toda legitimación teológica que lo haga, está optando por la violencia; está planteando de hecho la base para una anti-religión o para la religión del sometimiento.

La doble columna de la religión israelita se manifiesta precisamente en la antítesis de la teología anti-utópica; esta doble columna es una doble responsabilidad: el hombre responsable del cosmos y el hombre responsable del hombre. La condición "religiosa" del pueblo israelita consiste en su condición "prometeica" para dominar y transformar el cosmos (Gen. 1, 26).

El Himno de los seis días; no hace sino proyectar esta vocación colectiva del pueblo; está llamado a ser "ecónomo" tanto del cosmos como de la sociedad, pero dentro de una utopía liberacionista que se conoce como el "proyecto de llegar a ser un pueblo de iguales". La narración genesíaca manifiesta al "hombre colectivo", poseedor de una potente y eficaz capacidad transformadora; y en ésta se distingue precisamente la religión israelita de las otras religiones de los imperios vecinos, en las que los dioses aparecen rivalizando con los hombres en la tarea transformadora del cosmos y de la sociedad. Era sin duda la mejor legitimación para imponer la voluntad de los faraones en una sociedad esclavista en la que su voluntad omnipotente se presenta como la "Voluntad Divina".

De aquí que la actitud "mágica" frente al cosmos sea frontalmente condenada y queda excluida de raíz al querer conseguir mediante un atajo seudoreligioso lo que en realidad debe ser conquista de un trabajo de maduración histórica.

Este componente de la tradición del desierto-utopía liberacionista, entronca dialécticamente con otro cometido que lo vuelve históricamente social y socializante: la responsabilidad de la suerte de los semejantes. La irresponsabilidad en la relaciones de trabajo frente a la suerte de los semejantes equivale al homicidio: ¿"Caín, que has hecho de tu hermano?" (Gen. 4,8). Sobre este doble componente se levanta el mito revolucionario del desierto: "Llegar a ser un pueblo de iguales", es decir de hombres libres. Esta utopía tenía como base materialista la experiencia histórica de la esclavitud:

> "Faraón dijo a sus súbditos: He aquí que el pueblo de los hijos de Israel, por su número y fuerza, se convierte en un peligro para nosotros. Tomemos, pues, a este respecto hábiles medidas para impedir que se multiplique. Si no, en caso de guerra, engrosaría el número de nuestros adversarios. Combatiría contra nosotros, para poder después salir del país. Así pues, pusieron sobre Israel capataces de prestaciones personales, con la misión de hacerles dura la vida por los trabajos a los que los uncían. Y así fue como edificó, para Faraón, las ciudades-almacenes de Pitom y de Ramsés. Pero mientras más los oprimían, más se multiplicaban y propagaban, provocando con ello el terror de los egipcios. Los egipcios obligaron tiránicamente a los hijos de Israel al trabajo, y les hicieron insoportable la vida con rudos trabajos, trabajos diversos en el campo; cargas todas que con violencia les imponían" (Ex. 1,9-14).

El fenómeno de una minoría que se adueñó de la economía de una zona y utilizó a la masa popular como instru-

mento de trabajo bajo condiciones esclavistas, jamás se borrará de la "memoria colectiva" del pueblo de Israel que en un momento determinado la convierte en una utopía de liberación. Una de las formas más antiguas para expresar esto es precisamente el juramento puesto en boca de Yahvé:

> "He escuchado el gemido de los hijos de Israel, a quienes esclavizan los egipcios, y me he acordado de mi pacto. Por tanto, dí a los israelitas: "Yo soy Yahvé y os sacaré de debajo de los penosos trabajos de los egipcios, os salvaré de la esclavitud, dando duro y castigando fuerte". Yo os adopté como pueblo propio y seré vuestro Dios. Entonces sabréis que soy yo, Yahvé, vuestro Dios, el que OS SACO DE LOS PENOSOS TRABAJOS DE LOS EGIPCIOS, y os conduciré a la tierra que juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y os la daré en propiedad, yo, Yahvé" (Ex. 6, 5-8).

Así es como el levantamiento de las primeras aldeas-tribus campesinas contra la explotación de las ciudades y sus reyes, se convierte en un proyecto popular con el transcurso del tiempo. Porque este mismo ejemplo cundió en otras aldeas y se convirtió en un "levantamiento" con brotes independientes en distintas regiones, y alianzas con distintos grupos nómadas; la inspiración fundamental provino en la narración y confesión de los esclavos que llegaron de Egipto contando su emancipación y expresándola en términos de que su Dios, era un "Dios que liberaba" y no un Dios de opresión.

En este tiempo, de hecho, cualquier grupo que aspirara a su independencia de la esclavitud y se ligara, por consiguiente a Yahvé, "EL DIOS QUE HACE LIBRES", era reconocido como israelita aún cuando no tuviera nexos directos con los grupos propiamente israelitas. Esencial va a ser por tanto la concepción histórica acerca de las monarquías a las que, por naturaleza, se las consideraba "esclavizantes". El Faraón de Egipto simbolizó para los grupos integrantes de Israel, "el apóstata", "el opresor", el que haciéndose pasar por el representante de los dioses, oprimía y esclavizaba.

El Derecho de los Explotados: Materialismo del Bien Común

Desde esta perspectiva, cualquier ideologización del "bien común" cómplice de "el consenso" establecido de ante mano por las exigencias de las relaciones económicas del sistema dominante, choca con la concepción de la tradición bíblica. Muy frecuentemente, la teología dominante ha proyectado este concepto como algo a priori, ya hecho de manera que podía establecerse como "norma" de conducta social. Algo así "como una idea venida del cielo", "sub specie aeternitatis", que ofrecía los parámetros necesarios para comprender lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo aceptable y lo inaceptable. En el contexto de esta comprensión de "bien común" muchos creyeron (y hay quienes todavía creen) que exige la formulación consensuada de un compromiso, en favor del cual hay que sacrificar ciertos intereses, por más justos que parezcan ser, este consenso previo no es otro que el impuesto por la sociedad burguesa. Esta noción de "bien común" es una de las nucleares en la tradición de la "Doctrina Social de la Igle-

sia", no es el momento de hacer un recorrido al respecto y atravesando esta tradición por los distintos documentos pontificios, pero, en todo caso podemos señalar algunos elementos que salen de la lectura de estos documentos y que pertenecen, por tanto, a la tradición magisterial de la Iglesia.

El "bien común" resalta más como algo ya establecido y fijo, como algo por conseguir y construir sobre las bases de relaciones sociales de justicia. Se establece, además, "una relación dinámica – permanente, entre la práctica de los pueblos, sus luchas por concretar sus aspiraciones y los obstáculos que los sectores privilegiados les oponen, y la reactualización del concepto de bien común" (J. de Santa Ana). La consecusión del bien común aparece además, ligado a la práctica política de los pueblos.

En consecuencia:

> "La reflexión en torno a la cuestión, no puede evitar el planteo del problema de poder y sobre todo, del poder del pueblo, o sea de la democracia. Aquí es bueno tener en cuenta lo que escribió André Dumas en un libro reciente: "Este nuevo 'bien común' sirve justamente como fruto de una necesidad forzosa, y no de un ideal natural y providencial. Es a través de sus luchas que la fuerza de trabajo se impuso como un socio obligatorio del capital. Es a través de la disminución de las desigualdades, que justificamos como incitaciones, que el nuevo bien común tiene alguna posibilidad de nacer. Los privilegiados no colaboran: ellos ceden. Las jerarquías no se mantienen: se ven obligadas a cooperar bajo la presión de combates anti-

jeráquicos. Lejos de ser una evidencia natural, desde el comienzo, puede ocurrir, que el bien común llegue a ser una conquista lenta o violenta. El bien común no es la antítesis de la lucha de clases, a veces puede ser el resultado de la misma" (citado por J. de Sta. Ana).

Estamos llegando, pues, a uno de los núcleos centrales de la tradición bíblica: la defensa del derecho común como la reivindicación del derecho de los oprimidos. Estoy seguro de que si los estudiosos de la Biblia no han descubierto con toda su profundidad y definición esta perspectiva bíblica, no es precisamente porque esté ausente, sino porque su definición ideológica de clase les hace perder esta sensibilidad. Porque si algo es claro en la tradición bíblica es precisamente el espinazo de un Dios que es "verdadero" en tanto está por la justicia y libertad de los oprimidos. Es indispensable que un pueblo y sus líderes más lúcidos que experimentaron en carne propia la opresión, que caminaron como extranjeros e inmigrantes, no hayan sido sensibles a esta veta central en su perspectiva religiosa. No por algo será el Exodo el paradigma de fe de este pueblo, precisamente porque esto significó una experiencia histórico-política de libertad. Si el lenguaje de la teología dominante es capaz de expresar todos estos temas en términos abstractos y espiritualizantes, es precisamente porque no existe en este terreno la experiencia de opresión o de lucha por la libertad. Pero si algo manifiesta la historia del pueblo israelita, es precisamente la dialéctica de un grupo humano que se juega permanentemente en la dialéctica de la opresión y la libertad en términos históricos; y éste es precisamente el fundamento más radical de su religión.

No deja de ser significativo, que precisamente en la literatura "sapiencial" se guarden significativos testimonios de este espíritu fundamental de la fe israelita:

> "Me volví y ví todas las opresiones que se hacen debajo del sol; y he aquí que las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien se las consuele; y la fuerza estaba en la mano de opresores y para ellos no había consolador" (Eclesiatés, 4, 1ss).

Al nuevo Testamento llegará nítidamente la tradición antigua del Salterio:

> "Yahvé sigue logrando justicia y justos juicios a favor de todos los oprimidos. Dios da a conocer sus caminos a Moisés, sus obras a los hijos de Israel". (Sal. 103, 6-7).

El bien común sobrepasa fronteras y abarca un internacionalismo, que sólo puede tener cohesión en la defensa de los derechos de los pobres, de los oprimidos.

Seguir "los caminos" de Yahvé, no es otra cosa que hacer obras de justicia; de esta manera la responsabilidad religiosa se enraiza estrictamente con una tarea política de liberación. No es otra la perspectiva del Salmo 72:

> Oh! Dios, confía tu juicio al rey,
> tu justicia al hijo del rey,
> para que gobierne a tu pueblo con justicia,
> tus pobres con equidad;
> para que los montes traigan prosperidad al pueblo,
> y los collados justicia.

El defenderá los derechos de los pobres del pueblo,
librará los hijos de los necesitados,
y aplastará al opresor.

. . . . . .

El librará al pobre que pide auxilio,
al indigente, y al que no tiene protector;
Compasivo del pobre y del indigente;
librará la vida del indigente;
rescatará su vida de la opresión,
su sangre será preciosa a sus ojos.
(Salmo 72, 1-4; 12-14).

Este texto es una lección eminente para todos los que se complacen en jugar con los "distintos sentidos" del pobre en la Biblia. El nexo causal entre opresión y pobreza es históricamente claro para el escritor, y no deja lugar a falsas salidas seudoreligiosas. Sería prolijo extenderse en citas donde Yahvé, el Dios de Israel, aparece como un "Dios Definido" es decir, un Dios que ha hecho opción por los pobres frente a sus opresores. Por otro lado, de sobra sabemos que el lenguaje bíblico para designar a "los pobres" ('aní, ebion, dal), es un lenguaje que entraña una crítica social profunda y radical; estos términos expresan y denuncian un proceso de empobrecimiento injusto y por lo tanto opresor, que incluso se irán privilegiando según avanza el proceso de conformación del proletariado rural. Abarcan, desde el despojo de tierras hasta la reducción a la situación de vida más ínfima del ser humano por la opresión: el hambre, la soledad.

La violencia contra los pobres, es una violencia contra

Yahvé; y por lo tanto es la violencia institucionalizada la que ciertamente es abominable antes que cualquier violencia de los oprimidos (cfr. Miq. 3, 1-3). Es la misma expresión de Proverbios:

> "Quien oprime al pobre, insulta al Dios que lo creó;
> Pero quien hace un favor al indigente, rinde culto a Dios".

Lo contrario es la idolatría, el culto a los fetiches, la devoción a los dioses de opresión. Esta larga tradición llega, sin duda, hasta el Nuevo Testamento, que culmina en el capítulo 25 de Mateo. Bíblicamente, la opresión es igual a la esclavitud y por eso es directamente deshumanizante; la opresión es la esencia de la anti-religión. Cuando Isaías proclama la liberación del yugo asirio por medio del nacimiento del Mesías, su expresión tiene alcances auténticamente revolucionarios:

> El yugo que soportaban, y la vara sobre sus espaldas,
> el látigo de su capataz,
> tú los quiebras como en el día de Madian.
> Los zapatos que hacían retumbar la tierra
> y los mantos manchados de sangre van a ser quemados:
> el fuego los devorará.
>
> Porque un niño nos ha nacido,
> un hijo se nos ha dado
> que vendrá con mucho poder.
>
> Y de él dirán:

"Este es el Consejero admirable, el Héroe Divino,
el Padre que no muere, el Príncipe de la Paz".

Su imperio no tiene límites
y, en adelante, no habrá sino paz
para el Hijo de David y para su reino.
El lo establece y lo sostiene
por el derecho y la justicia
desde ahora y para siempre.

Esto se hará realidad por el amor celoso del Señor.
(Is. 9, 3-6)

Como contrapartida, Yahvé, al asumir la causa de los pobres, se constituye en el enemigo número uno de los opresores. La dialéctica del poema de Siervo Doliente (Oprimido, Explotado, Humillado), no es otra cosa que la lucha abierta y declarada entre la opresión y la situación de explotación; es, diríamos ahora, la lucha de clases en la que Dios aparece claramente tomando partido.

La acusación de la Biblia contra los opresores de toda la tradición profética, recoge esta perspectiva. Si alguna lección nos deja la tradición veterotestamentaria, es precisamente el rechazo radical a la opresión. Y ésta es precisamente, de lo que adolecen nuestras teologías bíblicas tradicionales, sobre todo cuando hay el empeño explícito de limar toda su mordiente histórico-política.

Por el contrario, el materialismo de la denuncia profética entraña una estridente denuncia del sistema violento y esclavizante de la monarquía y de las clases privilegiadas (1 Sam. 8, 10-18). La acusación fundamental es que "son

idólatras", son "apóstatas", porque han abandonado el proyecto original y la utopía liberacionista, para empezar a construir a Israel sobre el modelo esclavista de las potencias vecinas. Esta es la religión de "los fetiches", la religión de los falsos dioses. los dioses que esclavizan y matan. Los fetiches de la anti-utopía y del sometimiento. Jesús dirá: "Nadie puede servir a dos señores . . . No podéis servir a Dios y a mammoná" (Mt. 6,4); personifica al dinero como una "falsa divinidad" lo que significa en realidad la condenación de un fenómeno concreto: la acumulación injusta y violenta. Levantar "un altar" al "dios-dinero" es algo abominable a los ojos de Dios y por eso el poder que se levanta sobre este fetiche es comparado con "lo demoníaco".

Esta es, precisamente, la misma fetichización que ahora proyecta el "dios-capital" sobre la base de nuevas relaciones económicas de dominación y muerte. El "dios-capital" que vuelve a mistificar como "bien común" los intereses de las clases dominantes internacionales: vuelve a proyectar "la legítima miseria de los trabajadores y la justa violencia estatal" (Ugalde).

El Poder de las Masas: Mediación Histórica de la Utopía Revolucionaria

Si el capitalismo ha podido asumir la bandera de "los derechos humanos" para legitimar su avance expansionista, es también posible asumirlos de una forma alternativa y revolucionaria. Y desde esta perspectiva, la consideración de los derechos humanos apuntará más a su verificación concreta que a su origen burgués.

"Cuando en una de sus primeras obras, Marx critica el carácter burgués de los derechos humanos no denuncia solamente su falsa realización. Critica todo un modo de vida de la sociedad que hace necesarios los derechos humanos; es una crítica a la enajenación del poder social, transformado en un poder opresor por encima de la sociedad. La moral, como la religión, el derecho y toda la política, forman parte del proceso de alienación del hombre concreto. Lo que Marx denuncia en los derechos del hombre y del ciudadano, es la doble consagración del hombre egoísta y del individuo abstracto. Siendo el objetivo de la liberación del hombre concreto, Marx postula una revolución social que liquide a la vez la atomización de la Sociedad Civil y la abstracción del Estado " (Lechner).

La emancipación del hombre concreto, pues, significa la emancipación de la política y de la moral universalista del status quo. Es precisamente en esta perspectiva más amplia, que se impone la crítica de la política y del Estado. No importa, pues, "el hombre genérico" cuanto el hombre social específico y concreto directamente ligado a las relaciones de producción, y por tanto, definido en términos de clase. Los derechos humanos quedan planteados así a nivel de la práctica histórica de las clases sociales; el individuo queda sumido, más acá de todo universalismo, dentro del conjunto de relaciones sociales impuestas por las distintas fases del proceso económico; ahora pues, por la internacionalización del capital: "la anatomía de las relaciones sociales se encuentra en el proceso económico; la forma del proceso social de vida no es otra cosa, que el proceso material de producción". De esta manera:

"La crítica de la ideología y de la política remite pues a la crítica de su proceso de producción; teoría de la acumulación, teoría de la ideología, teoría del Estado y teoría de la revolución forman así un sólo conjunto. La teoría crítica de la sociedad, no explica solamente lo que ella *es*, sino también lo que ella *no es*, pero *podría ser*. En este sentido, propone enfocar los derechos humanos a partir de la estructura social que los genera, y en miras de la práctica social que ellos sancionan. Ambos momentos –génesis material e interés práctico– covergen en el análisis del fetichismo".

Una perspectiva alternativa implica, pues, el cambio y la transfromación de la relaciones capitalistas de producción; y esto trastoca el proceso de fetichización de los mismos. El derrocamiento de las condiciones reales que originan los derechos humanos se convierte así en el terreno de la práxis histórica, en un problema directamente político-revolucionario. Es a través de la práctica revolucionaria que se dará el verdadero derrocamiento de esa falsificación, al mismo tiempo que se realizan nuevas condiciones socio-históricas donde los derechos humanos como "moral justificante", se hagan innecesarios. Es decir, que la exigencia concreta será el derrocamiento práctico de las estructuras de dominación, cuyo reflejo y proyección son.

El halo religioso y mistificador de los derechos humanos, desaparecerá cuando el hombre, libremente, haya empezado a realizar un nuevo tipo de relaciones socializadas. Es aquí donde se impone la necesidad de analizar de cerca y acusiosamente experiencias históricas ya dadas, y en proceso, de corte socialista, en donde la factibilidad del "orden

de la libertad" puede aportar elementos de reflexión y análisis incalculables. La tentanción de las Iglesias de defender "los derechos humanos" corre el riesgo de revivir la vieja filosofía idealista del social-cristianismo hoy en peligro de ser re-editada en base a las propuestas de la "democracia restringida". Pero a estas alturas dentro de las luchas revolucionarias, el engaño rápidamente se desmorona:

> "Hoy la revolución tiene lugar en Tanzania, Namibia, Zimbabwe, donde las fuerzas progresistas dirigidas por el movimiento de liberación e integradas por estudiantes, luchadores por la libertad, e incluso algunos sacerdotes, vieron la posibilidad de controlar su propia historia. El objetivo de esta revolución consiste en la liberación en aras de la justicia, la dignidad y la paz firme. Estas últimas palabras —una paz firme— son palabras de gran peso. Pasados veinte años después del establecimiento de la Independencia de Ghana en 1957, los africanos todavía están lejos de la paz con la que soñaron durante la lucha nacionalista comenzada inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.
>
> . . . . . .
>
> El primer ministro de Africa del Sur, tenía razón absoluta al predicar en 1974 que "la alternativa es demasiado terrible para pensar en ella" . . . En efecto, la alternativa a la plena libertad en Tanzania, Namibia y Zimbabwe es "demasiado terrible" para los africanos "para pensar en ella".
>
> . . . . . .

Los africanos han sufrido y luchado todas unas centurias, no para poder sentarse al lado de los blancos en los bancos de los parques, no para compartir lavatorios con ellos o para subir en los mismos ascensores; no para usar los mismos autobuses que los blancos.

Nuestra lucha no es la de los derechos civiles. Nuestra Lucha es liberada por el poder:"¡ES NECESARIO TRANSFERIR EL PODER DE UNA ELITE MINORITARIA RACISTA A LAS MASAS AFRICANAS!". (B. Carr en Moscú, en la Conferencia Mundial "Líderes religiosos por una Paz duradera, el desarme y unas relaciones justas entre los pueblos – Junio 6-10/ 1977)."

Las Iglesias que en los últimos años han descuidado la defensa de los Derechos Humanos, ahora lo hacen en su sector oficial más abierto, mediante una doctrina social emparentada con las viejas ideologías legitimadoras de la sociedad burguesa. El desafío para las Iglesias en la defensa de los Derechos Humanos, es la opción por los explotados y su proyecto político; es la única mediación histórica que las puede encaminar a la ruptura con las estructuras de dominación. Teniendo en cuenta, además, que no será posible llevar adelante esta opción, la consideración social y los privilegios que le brinda la condición de jugar a varios niveles como "religión del orden establecido".

Por otro lado, la coartada de las Iglesias es entrar en la defensa de los Derechos Humanos,manteniéndose sólo en la esfera de los "derechos civiles", sin llegar a las condiciones objetivas que originan su violación, cuando la violencia polí-

tica es sólo un recurso para mantener la estabilidad y legitimadad de la violencia económica y social, sobre todo en especiales momentos de crisis. Esta sería una posición "centrista" que no sólo pretende soslayar una opción de clase (ocultando ideológicamente que ya tiene una) y una opción por un sistema anti-capitalista, sino que también quiere evitar "la división" de la Iglesia, abriendo un campo de acción en un terreno más aceptable para el "actual sentido común cristiano".

Podemos detectar posturas, incluso, en las que la defensa de los Derechos Humanos ni siquiera aparece como prioritaria; más aún, que llegan a justificar "los militarismos" como "un mal menor" y tal vez necesario para salvar a la sociedad del "caos"e imponer un"orden y consenso". Tal es el caso del Documento Preparatorio a la III Conferencia de CELAM arriba mencionado. Aquí podríamos hacernos la reflexión que se hace Dussel cuando dice:

> "Que de nuestra Iglesia no se diga lo que el profeta escribió de la Iglesia de La Odisea : 'Conozco tus obras y no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente, pero como estás tibio y no eres ni frío ni caliente he de vomitarte de mi boca' (Ap. 3,15,16). El tibio cree estar en el justo medio: cree no haber caído en los extremos; piensa que es prudente, sabio, inteligente. Sin embargo, es sólo tibio, indeciso, pasivo expectador de la historia. Es a la luz de este texto revelado que desearíamos pensar de más en más habitual en nuestra Iglesia Latinoamericana en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano que se realizará en Puebla de los Angeles."

Esta postura legitimadora no encuentra base alguna

en la tradición cristiana original. Precisamente las tradiciones más antiguas tanto proféticas como de la sabiduría popular, recogen la defensa de los Derechos Humanos como la defensa de los "derechos de los pobres". El realismo histórico de estas tradiciones no deja lugar a dudas:

"Quien oprime al débil afrenta a su Hacedor;
el que se apiada del pobre, lo honra".
(Prov. 14,31).

y más adelante:

"Quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor,
quien se alegra de su desgracia no quedará impune".
(Prov. 17,5)

De acuerdo a su tradición más antigua en la que Yahvé aparece como "el Dios que libera", Israel no puede menos de identificar los derechos de los oprimidos con el mismo derecho de Dios. Dios se presentará a la conciencia del pueblo como "el vengador de sangre" (Goel):

"No explotes al pobre, porque es pobre
no atropelles al desgraciado en el tribunal,
porque el Señor defenderá su causa
y despojará de la vida a los que lo despojaban".
(Prov. 22,22).

. . . . . .

"No remuevas los linderos antiguos
ni te metas en parcela del huérfano

porque su defensor es fuerte
y defenderá su causa contra ti".

(Prov. 28,5).

. . . . . .

El justo atiende a la causa del desvalido
el malvado no comprende nada".

(Prov. 29,7).

Pero esta sabiduría popular no hace sino recoger una larga tradición en la que Dios aparece como el garante de los derechos de los empobrecidos:

"Hay de los que decretan decretos inicuos,
de los notarios que registran vejaciones,
que echan del tribunal al desvalido
y despojan a los pobres de mi pueblo,
que hacen presa de las viudas
y saquean a los huérfanos ".

(Is. 10, 1-2)

. . . . . .

"Vuestras manos están llenas de sangre
lavaos, limpiaos,
quitad vuestras fechorías de delante de mi vista
desistid de hacer el mal,
aprended a hacer el bien,
buscad lo justo,
dad sus derechos al oprimido
haced justicia al huérfano
abogad por la viuda".

(Is. 1, 14-17).

Ya hemos mencionado anteriormente, la larga lucha reivindicativa de los profetas para restituir el "bien común" de las mayorías, apropiado injustamente por las minorías de Israel. Los ecos de sus gritos forman una tradición que llegará hasta Jesús como un "mesías" restaurador de los derechos conculcados. Muy significativamente esta tradición se mantendrá al margen de la tradición "oficial" antes y después del Exilio. Paralelos a los testimonios de la ideología tanto de la monarquía como de los sacerdotes del Templo, nos quedará la tradición de "los pobres de Yahvé", de los fieles, los "piadosos", que atravesará por generaciones tan impresionantes como la de los Macabeos. Durante el tiempo de la monarquía el papel de Yahvé será suplantado por el rey (Sal. 2,6; 132, 11-12 cfr. también Sal. 89, 21-38; Sal. 72,4) y precisamente por este proceso de suplantación la monarquía pudo justificar el modelo "imperial" de carácter sub-asiático sobre el que edificaron Israel, a mi modo de ver, con presencia de fuertes elementos "esclavistas". Si el genio de David mereció relativamente pocas críticas, fue sin duda por el esplendor al que logró llevar a Israel; no fue lo mismo para Salomón y sus descendientes (1 Re. 11,9; 11). Pero además de la desviación de la monarquía del proyecto original, el Estado empezó a funcionar como el "normador" del consenso popular y como reorganizador de sus símbolos religiosos, apoyado además por las castas de los sacerdotes que giraban en torno al gran templo. De esta manera, el control de la praxis histórico-simbólica, también escapa al control directo del pueblo y empieza un fuerte movimiento de apropiación y control por parte de los sectores dominantes. La conciencia lúcida de Israel se mantendrá a través de los profetas y de sus minorías fieles a la utopía liberacionista; es precisamente dentro de esta tradición que se anuncia

la venida de "un mesías", vengador de todos los pobres y su libertador.

Después del Exilio, el II Isaías retomará el proyecto utópico de la liberación popular, sin pensar siquiera en la restauración de la monarquía (Is. 55, 1-5) ni concederle un papel relevante a la casta sacerdotal. La atención se concentrará en el núcleo ya bien definido de la utopía liberadora: el mesías. Los que dan la espalda a este proyecto y siguen intentando la restauración sobre el modelo opresor, serán cada vez más severamente juzgados como "apóstatas", "enemigos del pueblo". En la medida en que se fue afianzando el modelo social sobre el proyecto de las minorías poderosas de Israel, la utopía de liberación empezó a proyectarse bajo formas más o menos clandestinas a través del "género apocalíptico", que alcanza a veces niveles dramáticos. En medio de esta impotencia permanente, permanece y aún se acrecienta la actitud de los pobres como la actitud de Job que se aferran al Dios que los liberará, a través de una relación de patético reclamo y enfrentamiento:

"Por qué el Todopoderoso no señala plazos
para que amigos puedan presenciar sus intervenciones?
Los malvados mueven los linderos,
roban rebaños y pastores,
se llevan el asno del huérfano
y toman en prenda el buey de la viuda
echan del camino a los pobres
y los miserables tienen que esconderse.
Como asnos salvajes salen a su tarea,
madrugan para hacer presa,

el páramo ofrece alimento a sus crías;
se preocupan forraje en descampado
o rebuscan en el huerto del rico,
pasan la noche desnudos,
sin ropa con que taparse del frío,
los cala el aguacero de los montes
y, a falta de refugio, se pegan a las rocas.
Los malvados arrancaron del pecho al huérfano
y toman en prenda al niño del pobre.
Andan desnudos por falta de ropa;
cargan gavillas y pasan hambre;
exprimen aceite en el molino,
pisan en el lagar y pasan sed.
En la ciudad gimen los moribundos y piden
socorro los heridos
Y DIOS NO VA A HACER CASO A SU SUPLICA?
(Job 24, 1-11).

La confianza utópica es que sí, que Dios no puede dejar de ofrecer la libertad. En el Nuevo Testamento la gesta de Jesús se entroncará esencialmente con aquella primera rebelión de las tribus israelitas. Su profecía y su mesianismo se orientan hacia el cometido central de la total utopía judía: hacer renacer el pueblo de "iguales", libre e igualitario; el pueblo plenamente responsable frente a la transformación del cosmos y de una sociedad edificada sobre relaciones de justicia. La esencia de su acción histórica es ser precisamente: el anuncio de la Buena Noticia a los pobres (Lc. 7,22; Mt. 11, 2ss). Su acción mesiánica se dirige a devolver los ojos, los oídos, los pies, las manos, el corazón a los oprimidos a fin de hacer surgir un pueblo capaz de realizar la utopía de liberación.

No por acaso, los principales opositores de su proyecto son las clases poderosas de su tiempo, tanto de la "burguesía" laical, como de la aristocracia sacerdotal. Jesús lanza una penetrante advertencia programática al pueblo: "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes" (Mc. 8, 15). Esta advertencia tiene sin duda advertencias actuales insoslayables.

Con la destrucción de Jerusalem y la debacle del proyecto judío, la utopía liberacionista se agudiza en forma por demás impresionante. *El mayor testigo de ellos es el Apocalipsis de Juan.*

Si en un principio, el solo hecho de ser rebelde frente a los reyes opresores indicaba una fe en el Dios que libera, ahora el solo hecho de ser empobrecido del imperio, daba el terreno para hacer surgir la utopía cristiana. De nuevo el proyecto de "bien común" socializado y compartido en la libertad; de nuevo los Derechos Humanos, derechos de todos. Y con esto renace el horizonte infinito utópico, garantía subversiva de todo intento legitimador universalista y absolutizante de todos los modelos opresores.

Hay pues dos maneras de enfrentar la historia: o desde el proyecto de dominación o desde el proyecto de liberación. En un caso el refuerzo de carácter teológico-religioso será anti-utópico, en el otro será la actualización orgánica y disciplinada del horizonte infinito de la otra patria; en un caso será una teología dominante, en otro una teología de las clases explotadas; en un caso será "teología de la muerte", en otro será "teología de la vida".

No hemos aún definido o al menos señalado, la alternativa histórica a la que se liga el proyecto de liberación. Hemos dicho también que la reflexión sobre y a partir de los movimientos populares concretos, será una prioridad hacia el futuro, dejemos pues, que ambas cosas las haga una voz popular, que, por serlo, revive con potencia secular la voz de una raza, la pasión de una clase, la utopía de una masa en vías de liberación:

> "Yo veo por todo lo que he vivido y leído, que nosotros nos identificamos con el socialismo. Porque solamente en un sistema socialista ha de haber más justicia y todos aprovecharán de los beneficios que hoy día están en manos de unos pocos.
>
> Y mira que en ese camino en que estamos, nos pusieron los mismos gobiernos que nos maltrataron. A mí, por ejemplo, cuando me apalearon en las celdas del DIC por ser "comunista", "extremista" y todo, me despertaron una gran curiosidad: "Qué es comunismo? Qué es socialismo?" Por qué a diario me apaleaban por eso. Y empecé a preguntarme: Qué es un país socialista? Cómo se solucionan allí los problemas? Como vive allí la gente? Los mineros son allí masacrados? Y entonces me ponía a analizar: Que he hecho yo? Qué quiero yo? Qué pienso yo? Por qué estoy aquí? Qué he dicho? Yo solamente he pedido que se haga justicia a mi pueblo, yo solamente he pedido que todos tengan que comer, yo he pedido que la educación sea mejor, he pedido que no haya más masacres como esa terrible de San Juan. Será eso socialismo? Será eso comunismo?

Por otro lado, a través de los libros que he leído y de tantas personas con quienes pude conversar, sabemos que en tal y tal país socialista los habitantes alcanzan mejores condiciones de vida, de salud, de vivienda, de educación. Los obreros son mejor tratados. Los campesinos no están marginados. La mujer tiene oportunidad de estar en el trabajo productivo, porque se encuentran nuevas fuentes de trabajo para que el pueblo pueda progresar en conjunto. Ya no tiene la mujer que sufrir tanto por su condición de mujer, como nosotras que nos arruinamos el organismo con tanto trabajo, nos arruinamos los nervios con tanta preocupación por el futuro de nuestros hijos, por la salud de nuestros esposos trabajadores que ya de antemano, sabemos que van a acabar con el mal de la mina. Y tantas otras cosas que nos acaban.

Sabemos que en un régimen socialista esto cambia, porque debe haber oportunidad para todos, que hay fuentes de trabajo para las mujeres, y que hay guarderías para que sus wawas puedan ser atendidas, mientras ellas trabajan. Y que el mismo gobierno tiene que vigilar por los ancianos, las viudas, todo eso.

Entonces, son aspiraciones que tenemos, queremos que esto ocurra con nosotros, no?. Además, según entiendo yo, en el sistema socialista, el pueblo tiene que participar para que no se caiga otra vez en la explotación del hombre por el hombre, no?.

Yo sé que en todos los países que llegaron al socialismo hay todavía mucho por conquistar. Pero me

doy cuenta que ellos alcanzaron ya mucho de lo que nosotros planteamos.

Por eso pienso que nosotros, los bolivianos, debemos estar atentos a las experiencias de aquellos pueblos, a sus errores y a sus conquistas, pero uniéndonos para buscar solución de acuerdo a lo que es Bolivia, nuestro pueblo, nuestra situación. Y no pasar el tiempo peleando entre nosotros a ver que dice Rusia, China o Cuba y distrayéndonos solamente en defender uno más que al otro. El marxismo, según entiendo yo, se lo debe aplicar a la realidad de cada país.

Mi pueblo no está luchando por una conquista pequeña, por un poquito de aumento de sueldo aquí, un pequeño paliativo allí. No, mi pueblo se está preparando para expulsar para siempre del país al capitalismo y a sus sirvientes internos y externos. Mi pueblo está luchando por llegar al socialismo.

Esto lo digo y no es invento mío. Lo han proclamado en un Congreso de la Central Obrera Boliviana: "Solamente será libre Bolivia cuando sea un país socialista".

Y cualquiera que dude de esto, alguna vez ha de tener la oportunidad de venir a Bolivia y aquí sí, se va a convencer de que esto es lo que clama mi pueblo".

(Si me permiten hablar . . . Testimonio de DOMITILA una mujer de las minas bolivianas —Moema Viezzer, Ed. S. XXI, México, 1977. pp. 255-257).

NOTAS

1) Sólo como guía sumaria, se pueden consultar los siguientes textos de Marx: Los capítulos 1, 2, 3, 21, 22 y 23, del 1er tomo de El Capital. Y el capítulo 48 del III tomo de El Capital. *Muy especialmente se puede analizar: Sección Primera, Cap. 1, apdo. 4, del 1er tomo de El Capital.*
2) A este propósito dice Marx: "a primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero analizándolas vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto, apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente, que la actividad del hombre hace cambiar las materias naturales de forma para servirse de ellas. La forma de la madera por ejemplo, cambia al convertirla en mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto comienza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso". El capital, FCE, Quinta reimpresión (1972) I Tomo, Cap. I, apdo. 4, pp. 36-37.
3) Ib. pp. 37-38.
4) Ib. pag. 38
5) "Si los objetos útiles, dice Marx, adoptan la forma de mercancías, es pura y simplemente porque son *productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. El* conjunto de estos trabajos privados forma el trabajo colectivo de la sociedad. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de sus trabajos privados, sólo resalta dentro de este intercambio. También podríamos decir, que los trabajos privados sólo funcionan como eslabones del trabajo

colectivo de la sociedad por medio de las relaciones que el cambio establece entre los productos del trabajo y, a través de ellos, entre los productores. Por eso, ante estos, las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que son: es decir, no como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*" (Ib. pag. 38).

6) "En su perplejidad, dice Marx, hablando del proceso de cambio, nuestros poseedores de mercancías piensan, como Fausto: en el principio era *el hecho*. Por eso se lanzan a obrar antes de que les de tiempo siquiera a pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores. Estos sólo pueden establecer una relación entre sus mercancías como valores, y por tanto, como mercancías relacionándolas entre sí con referencia *a otra mercancía cualquiera*, que desempeñe las funciones de *equivalente general*. Así lo ha demostrado el análisis de la mercancía. Pero sólo el *hecho social*, puede convertir en equivalente general a una mercancía *determinada*. *La acción Social* de todas las demás mercancías se encarga, por tanto, de destacar a una mercancía *determinada*, en la que aquellas acusan conjuntamente sus valores. Con ello la forma neutral de esta mercancía se convierte en forma equivalencial vigente para toda sociedad. El proceso social se encarga de asignar a la mercancía *destacada la función social* específica de *equivalente general*. Así es como ésta se convierte en *dinero*." "Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que ninguno pudiese comprar o vender, si no el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre" (Apocalipsis) Ib. pag. 50.

7) "Para retener el oro como dinero y, por tanto, como materia de atesoramiento, hay que impedirle que circule o que se invierta *como medio de compra* en artículos de disfrute. El atesorador sacrifica al fetiche del oro, los placeres de la carne. Abraza el evangelio de la abstención. Además, sólo puede sustraer de la circulación en forma de dinero lo que incorpora a ella en forma de mercancías. Cuanto más produce, más puede vender. La laboriosidad, el ahorro y la avaricia son, por tanto, sus virtudes cardinales, y el vender mucho y comprar poco el compendio de su ciencia económica" (Ib. pag. 91).

8) Cfr. C. Marx, El Capital, Tomo III, pp. 765-766.
9) Ib, pag. 44.
10) "Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volúmen de El Capital, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como "perro muerto". Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística de la semilla racional" (Postfacio a la Segunda Edición, Ib. pag. XIII-XIV).
11) K. Marx, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Sobre la religión, H. Assmann—R. Mate, Ed. Sígueme, (1974), pp. 73-74.
12) Ib. pag. 94.
13) "Caracterizando al dinero como el *mediador* del cambio, Mill ha señalado una cosa esencial. Lo que, en primer lugar, caracteriza al dinero no es el hecho de que la propiedad se aliene a él, lo que allí se aliena es la actividad mediadora, es el movimiento mediador, es *el acto humano social*, por el cual los productos de los hombres se contemplan recíprocamente; este acto mediador pasa a ser función de una cosa material fuera del hombre, una función del dinero. A través de este mediador extraño, el hombre, en lugar de ser él el mediador para el hombre, percibe su voluntad, su actividad, su relación con otro como una potencia independiente de sí mismo y de los demás. Helo ahí sometido al colmo de la servidumbre. No es de extrañar, pues, que este mediador se transforme en un verdadero dios,

pues el mediador reina en verdadero poder sobre las cosas, respecto de las cuales me sirve de intermediario. Su culto llega a ser un fin en sí. Los objetos aislados de este mediador han perdido su valor. Por tanto, solamente en cuanto lo representan a él, es que poseen su valor mientras que primitivamente parece que es el dinero el que no tiene valor, sino en la medida en que representaba a estas cosas. Esta inversión de la relación primitiva es necesaria. Este mediador es, por tanto, la esencia de la propiedad privada que se ha perdido a sí misma, que se ha alienado; es la propiedad privada que se ha transformado en exterior a sí misma, expulsada de sí misma, así como es la mediación entre las producciones del hombre, pero una mediación alienada, la actividad genérica del hombre separada del hombre. Todas las características que pertenecen a la actividad genérica de la producción, que son propias de la actividad, resultan ahora, transferidas a este mediador. El hombre se empobrece cada vez más, así como el hombre que, separado de este mediador se vuelve más rico.

Cristo representa primitivamente: 1) los hombres ante Dios; 2) Dios para los hombres; 3) los hombres para el hombre. De esta manera, por definición, el dinero representa primitivamente: 1) La propiedad privada para la propiedad privada; 2) la sociedad para la propiedad privada; 3) la propiedad privada para la sociedad.

Pero Cristo es el Dios alienado y el hombre alienado. El solo valor de Dios le viene de que él es representado por Cristo; el único valor del hombre le viene de que él representa a Dios. Lo mismo vale para el dinero.

¿Por qué la propiedad privada debe desembocar en el dinero? ¿Por qué el hombre, ser social, debe tender al intercambio, y por qué el intercambio —supuesta la propiedad privada— debe desembocar en el valor? En efecto el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, humano. No es una relación humana, sino la relación abstracta de la propiedad con propiedad privada, y esta relación abstracta es el valor que no existe como tal, sino es en cuanto dinero. Dado que, intercambiando, los hombres no se comportan entre ellos como hombres, el objeto pierde su significación de propiedad humana, personal. La relación social de propiedad privada

a propiedad privada, es ya una relación donde la propiedad privada se ha alienado respecto a sí misma. El dinero que encarna esta relación es, por consiguiente, la alienación de la propiedad privada, la abstracción de su naturaleza específica, personal". K. Marx, Economie et Philosophie, (Manuscrite Parisiens) No. 11, en Karl Marx, Ceuvres, Gallimard, París, tomo II (1968) pp. 17-18.

14) F. Hinkelammert , Las armas ideológicas de la muerte, EDUCA, San José, Costa Rica (1977) pp. 13-15.

15)Ib. pp. 15-18.

16) De aquí en adelante, las citas sólo harán mención del nombre del autor. La razón es que se han utilizado para esta parte los materiales mimeografiados del Encuentro de Teólogos y Científicos Sociales, tenido en San José, Costa Rica, en el mes de febrero de 1978.

17) Karl Marx, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En "Sobre la religión", H. Assmann, R. Mate, Ed. Sígueme (1974) pp. 73-76.

18) Especialmente queremos distanciarnos de algunos estudios a nuestra manera de ver, incorrectos, como es el caso del análisis de José Comblin. En la publicación anunciada por el encuentro de Teólogos y Científicos Sociales habrá aportes significativos a nuestra perspectiva. Menciono en especial el trabajo de nuestro compañero Aldo Büntig a quien estarán dedicados nuestros trabajos.
El murió en circunstancias muy significativas para nosotros.

19) Marx, K. Manuscritos económico -filosóficos. Cfr. Erick Fromm, Marx y su concepto del hombre, FCE, México 1966.

20) Marx, Karl, El Capital, Tomo I pag. 39.

21) Ib. 44

22) Ib. 43

23) Franz Hinkelammert, Las Armas Ideológicas de la Muerte, EDUCA, Costa Rica, pp. 184 ss.

24) Ib. pag. 185

25) Para un esclarecimiento mayor, se puede leer todo el apartado de la obra de F. Hinkelammert citada: "La denuncia del Anti-Cristo: vuelve Lucifer", pp. 184-194.

26) Ib. ut supra.

27) Ib.

28) Ib.
29) K, Marx. Obras escogidas, Tomo II, pag. 456.
30) Franz, Hinkelammert, Op. cit. pag. 18.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de Setiembre de mil novecientos setenta y ocho en los talleres de Artes Gráficas de Centroamérica, S.A., San José, Costa Rica.
Su edición consta de 2.000 ejemplares.

DATE DUE

[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BR115.C3 V64
Cristianismo anti-burgues : teologia de
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00217 6214

Toda produccion teológica que explícita o implícitamente se ligue a las relaciones de produccion capitalista, se verifica como sustento ideológico de la dominacion y la explotación. Se trata de un cristianismo burgués.

Departamento Ecuménico de Investigaciones